ELEMENTA
PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE

AUCTORE

DR. SEB. REINSTADLER,
IN SEMINARIO METENSI PHILOSOPHIAE PROFESSORE.

VOLUMEN II

CONTINENS

ANTHROPOLOGIAM,
THEOLOGIAM NATURALEM, ETHICAM.

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MCMI.
VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII, S. LUDOVICI AMERICAE.

ELEMENTA
PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE.

ELEMENTA PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE

AUCTORE

DR. SEB. REINSTADLER,
IN SEMINARIO METENSI PHILOSOPHIAE PROFESSORE.

VOLUMEN II

CONTINENS

ANTHROPOLOGIAM,
THEOLOGIAM NATURALEM, ETHICAM.

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MCMI.
VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII, S. LUDOVICI AMERICAE.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 31. Augusti 1901.

e. m.

† **Fridericus J. Knecht,**
ep. aux.

Typis Herderianis, Friburgi Brisgoviae.

INDEX.

Pag.

ANTHROPOLOGIA.

PARS PRIOR, QUAE EST

ANALYTICA.

LIBER I.

DE HOMINE UT EST CORPUS VIVENS VITA VEGETATIVA.

LIBER II.

DE HOMINE UT EST SENTIENS, ID EST VIVENS VITA ANIMALI.

LIBER III.

DE HOMINE UT EST ENS RATIONALE.

PARS ALTERA, QUAE DICITUR

SYNTHETICA.

LIBER I.

DE NATURA HOMINIS.

LIBER II.

DE CAUSA EFFICIENTI HOMINIS.

LIBER III.

DE CAUSA FINALI HOMINIS.

THEOLOGIA NATURALIS.

LIBER I.

DE EXSISTENTIA DEI.

LIBER II.

DE ESSENTIA VEL NATURA ET DE ATTRIBUTIS DEI.

ETHICA.

PARS PRIOR, QUAE EST

ETHICA GENERALIS.

LIBER I.

DE NATURA MORALITATIS.

LIBER II.

DE PRINCIPIIS MORALITATIS.

PARS ALTERA, QUAE EST

ETHICA SPECIALIS.

LIBER I.

ETHICA SPECIALIS INDIVIDUALIS.

LIBER II.

ETHICA SPECIALIS SOCIALIS (SOCIOLOGIA).

ANTHROPOLOGIA.

PRAENOTIONES.

I. **Anthropologiae definitio.** Anthropologia (ἄνθρωπος et λόγος) est: *scientia hominis per supremas eius causas naturali lumine comparata.* Dicitur:

scientia, i. e. systema cognitionum certarum, quae ex principiis certis stricto ordine logico eruuntur, sicut rem in logica declaravimus [1].

hominis. Hac voce indicatur anthropologiae *obiectum materiale*, quo scilicet convenit cum omnibus aliis scientiis, quae de homine sunt (cum anatomia e. g., physiologia, pathologia, aliis), et distinguitur ab illis, quae de homine non inquirunt (e. g. a theologia naturali). Quid sit homo, intellegetur hoc ipso tractatu; quid autem hoc nomine significetur, omnibus iam satis notum est, ut sciant, de quanam re disputetur.

per supremas eius causas. Quibus verbis exprimitur huius scientiae *obiectum formale* vel differentia specifica. Sunt autem causae illae supremae:

causa ultima intrinseca vel *essentia* (quid sit),
causa ultima efficiens (unde veniat),
causa ultima finalis (quo vadat).

Distinguitur proinde ex hoc speciali respectu anthropologia:

1. ab *anatomia* humana, quae est de *structura* vel compositione corporis humani;

---

[1] Cf. vol. I, 1.

2. a *physiologia* humana, quae explicat exercitium *functionum* vitalium hominis secundum partem materialem [1];

3. a *pathologia* humana, quae est de perturbationibus functionum vitalium in homine explicandis, de earum causis inveniendis etc.;

4. ab *anthropologia naturali*, qua homo (sicut animal brutum a *zoologia*, planta a *botanica*) secundum rationes *externas* naturales consideratur [2].

naturali lumine comparata, ut distinguatur anthropologia, sicut omnis disciplina philosophica, a *theologia sacra*, quae ipsa quoque de supremis hominis causis disputat, sed *sub lumine supernaturali*.

Anthropologia non raro, nostris praesertim temporibus, vocatur *psychologia* (ψυχή, λόγος), ex praecipua parte hominis constitutiva (forma), quae est anima.

Anatomiam et physiologiam ad philosophiam, ut talem, non pertinere ex iis, quae supra diximus, apparet. Quia vero disciplinae illae ab anthropologia praesupponuntur, ex ipsis notiones illas recolemus, quae ad operationes nostras vitales cognoscendas omnino sunt necessariae.

II. **Anthropologiae divisio.** Duas huius tractatus distinguimus partes.

---

[1] «La physiologie (de *φύσις*, nature, et *λόγος*, traité) est la science des phénomènes de la vie. Elle nous apprend, en effet, *quels sont les actes naturels des corps vivants et la manière dont ils s'opèrent*» (*Vigouroux,* Médecine pratique I, 261).

[2] «Nomine anthropologiae multi completam et omnem de homine considerationem comprehendunt, ita ut anthropologia sit scientia de homine, non solum ut est animal, sed ut tamquam animal rationale peculiari ad mundum et ad Deum relatione gaudet. In qua permultas partes distinguunt: somatologiam, ethnographiam, linguisticam, *psychologiam, ethicam,* sociologiam, philosophiam religionis, reliquas» (*Pesch,* Inst. psychol. I, 18).

Priore parte, quam *analyticam* vocamus, ex consideratis diversis hominis operationibus ad cognoscendum harum operationum *principium* assurgemus sub lumine principii inductionis et alterius praesertim principii, quod ipsum quoque evidens S. Doctor his verbis explicat: «Ens, cuius esse *non est nisi* propter aliquem finem, habet totam naturam suam constitutam secundum hunc finem. Sic serra et malleus integre constituuntur ad suum finem, qui est secare et percutere.» [1]

Analysi autem illa sic instituta mens nostra evehetur ad cognitionem quandam primariam *notarum diversarum,* quibus constituitur *essentia* (causa ultima intrinseca) hominis, cognoscendo scilicet, *per partes,* ipsum esse 1° corpus vivens, 2° sentiens, 3° rationale.

Altera vero parte, quae dicitur *synthetica,* elementa, quae analysi invenerimus, in unum recolligentes inquiremus, cuiusnam naturae sit totum illud his partibus constans, quaeque sint aliae eius causae ultimae. Dicemus proinde hac altera parte, tribus libris: 1° de natura hominis, 2° de causa efficienti hominis, 3° de causa finali hominis.

---

[1] De verit. q. 15, a. 2.

PARS PRIOR,

QUAE EST

ANALYTICA.

LIBER I.

DE HOMINE UT EST CORPUS VIVENS VITA VEGETATIVA.

Hominem esse ens corporeum vel *corpus*, manifeste apparet. In ipso enim immediate apprehendimus proprietates illas omnes, quas corporibus generatim convenire, cosmologia docet. Unde de homine iam recte praedicari possunt ea, quae de corporibus, quatenus corpora sunt, in cosmologia declaravimus.

Neque tamen homo corpus est quodcumque, sed corpus superioris cuiusdam naturae. Experientia enim compertum habemus ipsum convenire non solum cum mineralibus, sed etiam cum plantis vel cum animalibus brutis, immo haec omnia ab ipso longe superari. Iam vero de nota, quam habet cum vegetantibus communem, hic speciatim est agendum.

CAPUT I.

OBSERVATIONES INSTITUUNTUR CIRCA VITAM VEGETATIVAM.

ARTICULUS I.

NUTRITIONIS BREVIS ENARRATIO[1].

In homine, sicut in plantis, scimus experientia cotidiana novam continuo materiam recipi vel ad totum conservandum, vel ad deperditas partes reficiendas, vel ad novas producendas. Quae omnia videmus fieri non per *externam* partium *iuxtapositionem*, sicut e. g. fit in crystallis, neque per solam harum partium in hominem *immissionem*, sed ratione quadam speciali, quam **intussusceptionem** physiologi vocant. Qui quidem actus in homine quinque praesertim operationibus partialibus perficitur hoc modo:

I. Primo enim fit ciborum illa quae a veteribus dicta est concoctio, a recentioribus vero *digestio*. Est autem duplex eiusmodi operatio:

Digestione scilicet *stomacali* alimenta motu *mechanico* primo conteruntur, et motu *chemico* deinde partim dissolvuntur. Sic partim dissolutus cibus dicitur *chymus*.

Chymi autem huius ulterior transformatio fit in intestinis, digestione quam vocant *intestinalem*. Hic enim alimentorum dissolutio completur et pinguia emulsionantur[2], ut dicunt. Alimentum vero ad nutritionem sic propius iam praeparatum dicitur *chylus*. Ex chylo fit sanguis, vel alimentum proximum, resorptione.

---

[1] De hac re cf. *Mercier*, Psychologie (ed. 5) p. 26 sq. *L. Landois*, Physiologie des Menschen (ed. 9) p. 265 sq. 76 sq.

[2] «Mit dem Namen Emulsio bezeichnet man jede milchähnliche innige Mischung von schleimigen oder gummösen Stoffen und Wasser mit Ölen, fettartigen oder harzigen Stoffen» (*Hager*, Pharmaceutik p. 119).

II. *Resorptio* (Einsaugung) chyli fit maximam partem innumerabilibus fere poris atque canaliculis capillaribus [1], qui quasi subtiles radices in superficie intestinorum tenuium (intestin grêle, Dünndarm) serpunt. Qui quidem canaliculi elementa nutritiva in chylo contenta secundum legem *endosmosis* vel diffusionis (osmose [2]) imbibunt et partim per venas (vena cava inferiore, fig. 1, *i*), partim per vasa lymphatica, in dexterum cor (*a* et *b*) et inde per arterias pulmonales (*c*) ad pulmones (*d*) transvehunt, ubi perficitur sanguis, communicatione cum aëre peracta.

III. Haec sanguinis *cum aëre communicatio* (respiration, Atmung) in pulmonibus duplici fit motu, mechanico et chemico-physico. Priore enim motu mechanico, pulmonum scilicet dilatatione aër *inspiratur*, motu deinde chemico-physico fit oxygenii aëris cum sanguinis elementis combinatio et simul acidi carbonici (CO^2, Kohlensäure) ex sanguine eliminatio; altero denique motu mechanico, pulmonum scilicet contractione, fit acidi carbonici *exspiratio* cum aëris parte superabundante [3]. In illa vero cum aëre

[1] i. e. tam subtiles, ut sint capillis similes, immo ipsis capillis subtiliores. Cuiusmodi capillares repraesentantur fig. 1, d_1 et d_2 (capillares tractus intestinalis); *d* vero, capillares pulmonum; capillares denique superiorum corporis partium et inferiorum d_4 et d_3 repraesentantur.

[2] «L'osmose est une force qui fait que deux liquides se mélangent au travers d'une membrane qui les sépare. Ainsi, si on met en présence de l'eau pure et de l'eau salée, et si ces deux liquides sont séparés par une membrane végétale ou animale, au bout d'un certain temps, les deux liquides sont également salés, grâce au phénomène de l'osmose. Toute membrane animale possède un pouvoir d'absorption, mais il faut remarquer que telle a un pouvoir d'absorption particulier pour un liquide, et telle autre pour un autre» (*Vigouroux* l. c. p. 281). Cf. etiam *Warburg,* Lehrbuch der Physik (ed. 2) p. 101.

[3] «A chaque inspiration on introduit un demi-litre d'air dans les poumons; et comme il y a en moyenne 20 000 inspirations

communicatione, sanguis, mutato colore (fit enim rutilus), ultimo ad intussusceptionem praeparatur, ita ut actus ipse nutritionis iam compleri possit. Ad hoc:

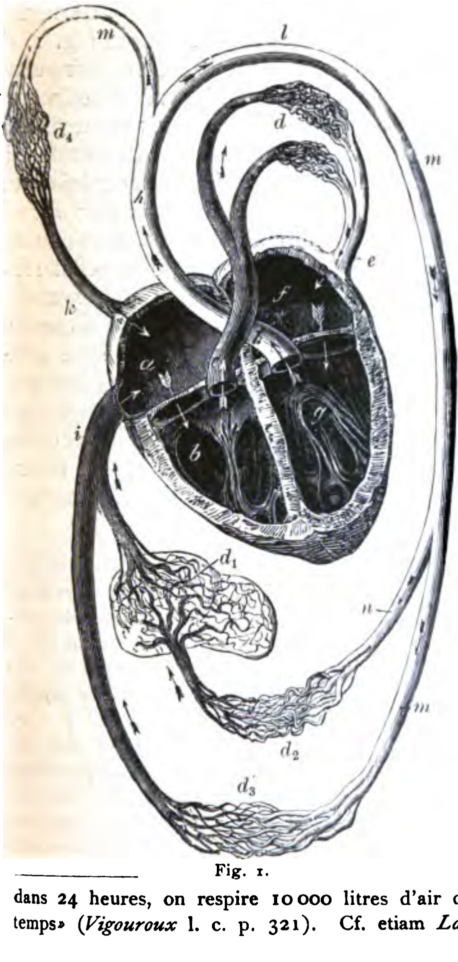


Fig. 1.

IV. Sanguinis *circulatione* (Kreislauf) humor ille nutritius ex pulmonibus per venas pulmonales (*e*) reducitur ad cor, idque ad sinistrum cor (fig. 1, *f* et *g*), a quo sub influxu pulsationum per totum corpus diffunditur ope canalium qui dicuntur *arteriae* (Pulsadern: *h*, *l*, *m*, *n*). Arteria enim principalis (vulgo aorta, *h*), quae a sinistro cordis ventriculo progreditur, quasi truncus in ramos et ramulos longe lateque diffunditur

dans 24 heures, on respire 10 000 litres d'air dans cet espace de temps» (*Vigouroux* l. c. p. 321). Cf. etiam *Landois* l. c. p. 246.

et in innumeros canaliculos capillares exit: ultimae capillares arteriales cum primis capillaribus *venarum* (Blutadern) ***anastomosantur***, ut dicunt, i. e. ita coniunguntur, ut arteriarum capillarium extrema vel exitus, sint venarum ora (fig. 1, ***d***, d_1, d_2, d_4). Quo fit, ut sanguis, munere suo expleto, per venas (vena cava inferiore et vena cava superiore: *i*, *k*) reducatur ad dexterum cor et inde, arteriis, ad pulmones: ut, novis elementis nutritiis receptis, iterum rectificetur et iterum fluat [1].

V. Per totum autem decursum huius sanguinis per *arterias* circulationis fit ipse nutritionis actus per *assimilationem*. Diversae scilicet texturae (tissus, Gewebe) ex sanguine per endosmosim vel specificam quandam cellularum actionem id assumunt, quod singulis ad sese conservandas vel reficiendas est necessarium: musculi, quod musculis, ossa, quae ossibus, nervi, quae nervis, etc., sunt convenientia. Quomodo autem haec fiant: cur singulae texturae id tantum ex sanguine sibi assimilent, quod ipsis convenire possit, alia autem praetermittant; quomodo fiat haec tam mira transformatio: haec omnia, etiam nostro hoc tempore, maximis obvoluta sunt tenebris, nec umquam forte a physiologis explicari poterunt [2].

---

[1] «Le cœur est un *muscle creux, élastique* et contractile; il peut donc se contracter (systole, de *συστέλλειν*, resserrer) et se relâcher (diastole, de *διαστέλλειν*, dilater). . . . On donne le nom de *révolution cardiaque* à l'ensemble des mouvements de contraction et de relâchement des parois du cœur. Cette révolution dure une fraction de seconde. . . . Après chaque révolution, le cœur a chassé environ 180 *g* chez l'homme adulte, et comme il y a en moyenne 5 *kg* de sang, il faut à peu près 28 systoles pour que tout le sang du corps passe par le cœur; et si l'on ne prend que 60 pulsations à la minute, on trouve que le sang fait deux fois le tour du corps dans cette minute, 120 fois dans une heure et *près de 3000 fois en un jour*. Le cœur est décidément un muscle qui travaille» (*Vigouroux* l. c. p. 303—306).

[2] «Le tissu vivant choisit donc en quelque sorte les parties qui lui sont semblables ou qui le deviendront, il les arrête au passage,

ARTICULUS II.

AUGMENTATIONIS ET GENERATIONIS BREVIS ENARRATIO.

Ille quem supra declaravimus nutritionis processus, secundum elementa sua omnia, non invenitur nisi in organismis perfectis; *secundum actum vero essentialem*, qui est intussusceptio, iam in prima cuiuscumque organismi *cellula* exercetur. Organismus enim omnis vel est cellula quaedam vel ex cellulis evolvitur. Sic gallina ex ovo, quod est cellula quaedam maioris dimensionis, evolvitur.

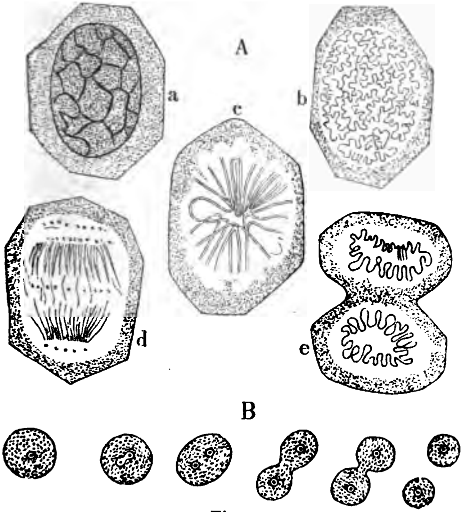


Fig. 2.

Plerumque tamen cellula est corpusculum quoddam tam minutum, ut nudis oculis perspici non possit. Ad

laissant les autres, et se les assimile. Comment se produit cet acte? Pourquoi tel tissu formé de fibrine ne prend-il dans le sang que de la fibrine? Pourquoi tel autre, composé d'albumine, n'y puise-t-il que cette substance? Pourquoi un troisième, ne contenant que des sels calcaires, ne prend-il que des sels? Enfin, comment ces éléments arrivent-ils à participer à la vie des tissus lorsqu'ils se sont assimilés? Tout autant de questions auxquelles il est impossible de répondre. Nous sommes ici en présence de

instar vesiculae communiter constat *membrana* undique clausa et in se continente substantiam solido-liquidam et admodum contractilem, quam *protoplasma* vocant. Intra protoplasma fere semper est *nucleus*, qui ut plurimum ipse nucleolos continet (fig. 2 *A*, *a* et *B*).

In corpusculo vero illo tam exiguo omnes perfectorum organismorum functiones inveniuntur: nutritio scilicet, augmentatio, generatio.

Cellula enim nutrimentum in ovo e. g. circumpositum per membranam *secundum legem osmosis intussuscipit*. Ex assimilatione vero illa *augescit* usque dum, debito incremento accepto, per quandam *scissionem* vel *divisionem* novam producat cellulam (cf. fig. 2, ubi sub *A* divisionem habes indirectam, sub *B* vero, divisionem directam.

Ex cellularum deinde varia coniunctione construuntur texturae, ex texturis ipsis efformantur quae dicuntur *organa* [1], ex omnibus denique organis totus constituitur organismus. Organismo denique perfecto, ex nova cellularum divisione vel scissione nova oriuntur vegetantia vel nova animalia, a prioribus ut nova individua realiter distincta et separata. Qua quidem in volutione haec tria, ut certa, experientia sunt probata:

1. *Entia viventia corporea non oriuntur nisi ex entis cuiusdam viventis divisione vel scissione, numquam vero ex ente non vivente vel inorganico:* «Omne vivum ex vivo» [2].

---

phénomènes vitaux qu'on ne pourra probablement jamais expliquer» (*Vigouroux* l. c. p. 284). Cf. etiam *Landois* l. c. p. 250 sq. et 475 sq.

[1] «Unter einem *Organ* versteht man einen Zellenteil, eine Zelle oder einen Zellenkomplex, welcher zu einer bestimmten Funktion geeignet ist. Als *Gewebe* kann jeder Zellenkomplex bezeichnet werden, dessen Zellen nicht blofs in einer, sondern mindestens in zwei Richtungen des Raumes zusammenhängen» (*M. Westermaier*, Kompendium der allgemeinen Botanik p. 49).

[2] «Man hatte selbst bis in die Neuzeit angenommen, dafs unter Umständen *unbelebter*, aus der Zersetzung organisierter Materie

2. *Etsi tanta est diversorum organismorum diversitas, ut plantarum species numerentur saltem 150 000 et animalium saltem 125 000, uniuscuiusque tamen speciei evolutio semper fit* **modo constanti**, *ita ut structura eadem sit semper in omnibus uniuscuiusque speciei individuis.*

3. *Haec evolutio fit cum* **finalitate quadam intrinseca**[1], *qua omnia miro modo coordinantur et subordinantur ita, ut fines omnes diversorum organorum conspirent ad obtinendum finem unum, qui in vita totius organismi perficienda situs est*[2].

Articulus III.

ORGANISMI COMPOSITIO CHEMICA.

In toto illo processu combinationes *chemicae* non sunt nullius momenti. Omnis enim organismus, ut alia omittamus, ultimo resolvitur in carbonium (C), hydrogenium (H), oxygenium (O), nitrogenium (N)[3]. Carbonium in omnibus cellulis et texturis invenitur: ex combinatione enim aliorum elementorum cum ipso diversae oriuntur organismi compositiones chemicae.

Sunt autem compositiones illae, ut plurimum, tam complexae, ut, fatentibus viris scientiae biologicae peritissimis, a chemicis perspici non possint.

---

hervorgegangener Stoff sich spontan in lebende Wesen wieder verwandeln könne. . . . Aus zahlreichen Versuchen pro und contra ist schliefslich das sichere Resultat hervorgegangen, dafs, wenn die organisierte Materie durch hochgradige Erhitzung (bis 200° C) in zugeschmolzenen Röhren aller lebenden Keime *wirklich* beraubt wurde, dafs dann auch keine Urzeugung stattfindet. Dann hat der Satz Geltung: Alles Leben kommt vom Lebendigen (‚Omne vivum ex ovo‘ vel ‚ex vivo‘)» (*Landois* l. c. p. 1026). Cf. etiam *Hertwig*, Entwicklungsgeschichte p. 82 et 88. *Mercier* l. c. p. 19 sq.

[1] Quid sit finalitas intrinseca, recole ex ontologia (vol. I, p. 309).

[2] Cf. *Pesch* l. c. I, 47 sq.

[3] Vel azotum.

In compositionibus enim, quae non inveniuntur nisi in organismis, distinguere solent materias *organicas* et materias *organizatas*.

Organicae sunt, quae in natura non inveniuntur nisi in organismis, ortae tamen sunt per solam compositionem chemicam, nec sunt ipsius organismi *constitutivae*, sed in eo sunt collocatae vel ut alimenta subsidiaria vel ut nutritionis intertrimenta (déchets, Abfälle). *Organizatae* vero sunt ipsius organismi (ut protoplasmatis) constitutivae. Illae (organicae) arte chemica effici possunt, hae vero non [1].

Caput II.

NATURA VITAE VEGETATIVAE PHILOSOPHICE DECLARATUR.

Articulus I.

DE OPERATIONIBUS VITAE VEGETATIVAE.

§ 1. Elementa essentialia discernuntur.

1. Operationes vitae vegetativae cum operationibus mineralium *generice conveniunt* eo, quod sunt motus quidam

[1] «La chimie biologique est parvenue à faire la synthèse d'un grand nombre de substances *organiques* (acide urique, acide glucosanique etc.). Récemment elle a pu déchiffrer les formules complexes de certains composés qui entrent dans la composition du protoplasme, notamment de la lécithine. Mais la constitution chimique de la plupart des substances protoplasmatiques reste toujours un mystère; les chimistes commencent à peine à entrevoir leurs composants chimiques, loin de pouvoir en faire la synthèse. A plus forte raison ignorent-ils la structure chimique des substances *organisées* elles-mêmes» (*Mercier* l. c. p. 22). — «Der intelligente Wille des Chemikers», ait Liebig, «kann die Elemente zwingen, aufserhalb des Organismus zu solchen (organischen) Verbindungen zusammenzutreten, die, wie Harnstoff, Tannin, Chinin, Kaffeïn, die Farbstoffe der Gewächse u. s. w., keine vitale, sondern nur chemische Eigenschaften haben, deren kleinste Teilchen sich

mechanici vel physico-chemici. Operationes enim illae omnes mutatione locali vel alteratione vel transformatione rei corporeae absolvuntur. Neque quicquam in viribus vegetativis observatum est, quod a proprietatibus corporalibus sit immune vel a materia independens. Sunt quidem in organismo speciales quaedam, de quibus supra (p. 13 et 14) diximus, compositiones chemicae tam complexae, ut arte humana effici non possint; compositiones vero illas vel vires tales esse, ut sint extra ambitum virium materialium, a nemine affirmari potest, immo contra rationem affirmaretur. In omnibus enim evolutionibus suis materia organizata, non minus ac materia bruta, certo regi videtur duobus illis principiis, quorum alterum de «constantia materiae», alterum de «constantia energiae» totius mundi materialis esse, ex dictis in cosmologia compertum habemus [1].

---

zu Krystallen ordnen. Aber nie wird es der Chemie gelingen, eine Zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv in ihrem Laboratorium darzustellen» (*Liebig*, Chemische Briefe I, 356. 357). Cf. etiam *Pesch* l. c. I, 49. *Vigouroux* l. c. p. 263. 264.

[1] «Au fur et à mesure que les sciences biologiques avancent, nous voyons la mécanique, la physique et la chimie étendre de plus en plus leur empire sur les manifestations réputées les plus mystérieuses de la vie. . . . Les deux grandes lois qui régissent l'univers matériel, celles de la conservation de la masse et de la conservation de l'énergie, semblent bien s'appliquer aux êtres organisés avec la même rigueur qu'à la matière brute. Nous ne voyons donc dans les manifestations de la vie végétative que des forces mécaniques et physico-chimiques; et par conséquent, si l'être qui vit est supérieur à celui qui ne vit pas, ce n'est pas à raison de l'irréductibilité de ses forces aux forces communes de la matière, mais à raison du mode spécial suivant lequel ces forces se déploient pour réaliser le but intrinsèque de la nature vivante, le bien-être de l'individu et la conservation de l'espèce» (*Mercier* l. c. p. 56). — De legibus vero illis vel principiis, quae vulgo dicuntur «principe de la conservation de la masse» etc., vide vol. I, p. 385.

Operationes vitae vegetativae proinde cum mineralium operationibus **generice conveniunt** *eo, quod sunt operationes* **materiales.**

2. Sub genere autem materialitatis operationes vegetativae a motibus mechanicis vel physicis vel chemicis corporum brutorum *specifice differunt* speciali quadam perfectione, qua sunt actiones *immanentes*[1].

Et re quidem vera, si in operationibus illis non ad naturam materialem illarum virium praecise attendimus, sed ad *modum, quo in corpore organico explicantur,* tunc peculiarem in ipsis detegimus perfectionem. Vidimus enim in cellula e. g. operationes diversas intussusceptionis, augmentationis, generationis incitari quidem ab agente externo, sed sub illo influxu *procedere ab ipsa cellula,* **quae se ipsam ponit ut terminum suarum operationum.** Cellula *ipsa* se movet (motus ab intrinseco) ita, ut **se ipsam** moveat, i. e. se ipsam ponit ut terminum sui (motus immanens)[2].

Considerato igitur modo, quo operatio vegetativa elicitur, hanc imprimis inter ipsam et operationem corporum brutorum invenimus differentiam, ut in operatione vegetativa activitas sit *primario ad movendum sive perficiendum ipsum agens*, quamquam secundario etiam actiones huius entis transeuntes sunt; ut contra in corporum brutorum operationibus haec activitas sit primario ad movendum sive mutandum aliud, quamquam secundario ex actione movetur sive mutatur ipsum.

Differentia proinde specifica, qua operationes vegetativae a motibus mineralium distinguuntur, non in eo est reponenda, quod illae ab ipsis vegetantibus ut a principio

[1] Recole ea, quae de diversis motuum vel actionum speciebus in ontologia (vol. I, 228 et 298) declarata sunt.

[2] «Sich selbst bewegen heifst also bewegend *auf sich selbst* einwirken» (*Lehmen,* Lehrbuch der Philosophie II, 173). De conceptu vitae clare scripserunt *Lehmen* l. c. p. 172—177; *Mercier* l. c. p. 40—51. Cf. etiam *Pesch* l. c. p. 133 sq.

activo procedant, hae vero in mineralibus eiusmodi principium non habeant. Scimus enim ex cosmologia omnia corpora vel ipsa mineralia vera frui activitate physica [1]. Invenitur vero haec differentia in eo, quod vegetantia sunt principium operationum *immanentium*, cum mineralium vel corporum brutorum operationes sint *transeuntes*.

Ergo operationes vegetativae a mineralium operationibus **specifice differunt** *eo, quod sunt operationes* **immanentes** [2].

Quae quidem immanentia, cum diversos admittat perfectionis gradus, nota fit *generica* omnium *viventium*. *Vita* enim generatim definitur ut sit: *operatio, qua ens sui ipsius motu* tendit ad ulteriorem sui ipsius *perfectionem vel agit immanenter*. Quae est definitio vitae *in actu secundo*, vel quatenus est *operatio vitalis*. Principium vero huius operationis vitalis dicitur vita *in actu primo*. Diversi autem vitae gradus hac ipsa priore huius tractatus parte sunt declarandi [3].

§ 2. Definitiones declarantur.

Quibus omnibus perspectis, vitae vegetativae operationes iam definiri possunt ut sint:

1. *Nutritio*, operatio immanens, qua ens vivens alienam substantiam in propriam convertit ad ipsam conservandam vel ad partes deperditas restaurandas.

2. *Augmentatio*, operatio immanens, qua ens vivens ex alimento intussuscepto debitam sibi quantitatem acquirit.

3. *Generatio*, operatio immanens, qua ens vivens se ipsum propagat, i. e. ex propria substantia producit aliam substantiam natura similem.

Quae quidem est definitio generationis prout est operatio: generatio in sensu activo; in sensu vero passivo

---

[1] Cf. vol. I, 356.

[2] «Ce qui donne au mouvement vital son caractère spécifique, c'est qu'il est *immanent*» (*Mercier* l. c. p. 42).

[3] Cf. *Mercier* l. c. p. 50.

(generari) generatio generatim definitur: *origo vel processio viventis a viventi principio coniuncto in similitudinem naturae.* — Dicitur:

origo vel *processio,* ita ut generans sit principium vel causa, generatum principiatum vel effectus.

viventis a vivente, ut haec proprie dicta generatio distinguatur ab omnibus aliis productionibus, in quibus vel principiatum, vel principium simul et principiatum non sunt viventia[1].

principio coniuncto, i. e. ad generationem proprie dictam requiritur:

a) ut id, quod dicitur generans, activitate propria generatum producat, ita ut, quando agitur de creaturis, dici possit *causa efficiens* generati;

b) ut ad minus pars illius principii substantiae (sicut supra diximus) fiat principiato propria, ita ut, quando agitur de creaturis, illud principium dici possit *causa materialis,* ex cuius potentia educitur generatum.

Ex duplici illa condicione simul requisita intellegitur, cur Heva ex costa Adami a Deo producta non possit dici generata neque ab Adamo, qui est causa eius materialis, neque a Deo, qui est causa eius efficiens.

Quomodo vero haec proprie dicta generatio, sicut omnis generatio, distinguatur a creatione, ex hac altera condicione requisita apparet.

in similitudinem naturae, i. e. requiritur, ut principiatum sit specifice simile principio. Et haec quidem omnia

[1] Confer hanc generationis *proprie dictae* definitionem cum iis, quae de generatione sensu lato declaravimus (vol. I, 375). Dicitur etiam nonnumquam haec vegetantium generatio *univoca,* ut distinguatur a generatione *aequivoca* vel *spontanea,* quae nostris temporibus a nonnullis evolutionismi fautoribus propugnata est. Esset autem generatio aequivoca vel spontanea origo viventis ex materia non viventi. Talem autem generationem defendere praesens scientiae status non amplius permittit, ut ex iis constat, quae supra (p. 12) memoravimus.

ex iis, quae supra diximus circa constantiam evolutionis individuorum eiusdem speciei, satis sunt declarata. Quod si nonnumquam videmus viventia quaedam procedere a viventibus diversae speciei, puta vermes produci in corpore canis e. g., nulla hac in re occurrit difficultas. Cuicumque enim haec omnia recte observanti clare apparebit vermes illos in *cane* a *vermibus*, non autem a cane generari.

Articulus II.

DE FACULTATIBUS VEGETANTIUM.

Operationes vitales in vegetantibus scimus non semper esse in actu, sed *de potentia transire ad actum*. Admittendae proinde sunt in ipsis *potentiae quaedam subiectivae operativae*, a quibus operationes illae procedant[1].

Potentiae autem illae subiectivae dicuntur *facultates*. Tres proinde distingui possunt facultates vegetativae: nutritiva, augmentativa, generativa.

Utrum vero facultates illae idem sint re ac natura, an solum conceptu ab ipsa distinguantur, est quaestio inter philosophos controversa, de qua nobis pauca sunt declaranda, cum omnes hominis facultates necnon animae essentiam cognoverimus. Qui distinctionem hac in re admittunt realem, communiter etiam docent realem esse distinctionem inter potentiam nutritivam, augmentativam, generativam.

Praecipuae vero eorum rationes hae sunt:

1°. Ex diversitate operationum concludendum est ad diversitatem potentiarum.

2°. Diversitas debet esse inter potentiam, quae per totum vitae tempus durat (nutritio), et potentias, quae non nisi intra definitum tempus exercentur (augmentatio et generatio).

Admissa autem distinctione illa reali inter potentiam et essentiam, facultas definitur: *principium proximum opera-*

---

[1] Recole ea, quae de diversis potentiae speciebus diximus in Ontologia (vol. I, 221 et 222).

tionis, ut distinguatur a natura, quae est principium proximum potentiae, operationis vero principium *remotum*.

Articulus III.

DE PRINCIPIO ULTIMO OPERATIONUM VEGETATIVARUM, SIVE DE NATURA VEGETANTIUM.

Assertio I. — In omni organismo admittendum est principium quoddam substantiale et formale, quod sit principium ultimum operationum vegetativarum.

Observatum enim habemus operationes vegetantium cum *finalitate* semper exerceri *intrinseca* et mira cum *constantia* [1]. Cuius rei debet esse *ratio*, et illa quidem sufficiens.

Ratio autem illa sufficiens non invenitur *extra organismum*, neque in condicionibus medii, in quibus organismus versatur, neque in Deo. Hoc enim sufficienter patet ex iis, quae de principiis operationum corporum in cosmologia declaravimus [2]. Est proinde in ipso organismo quaerenda.

Ibi vero *ultimo* non invenitur in condicionibus atomorum materiae organizatae vel in viribus, quae ex his atomorum diversis combinationibus oriuntur. Si quidem quaestio praecise ponitur circa principium internum ipsarum illarum condicionum et ipsarum illarum virium. Modi enim illi omnes essendi vel operationes, cum in se non sint subsistentes, sed sint alius, inhaerere debent ultimo alicui principio, quod in se subsistat et quod entitates illas ad talem modum essendi determinet. Aliis verbis, ut ratio sufficiens et naturae et exsistentiae et finalitatis et constantiae operationum illarum declaretur, requiritur, ut in omni organismo sit substantia quaedam, quae ut principium formale, ad taliter vel taliter constanti modo agendum sit *inclinata*, ita ut recte dicatur *natura* [2].

---

[1] Cf. supra p. 13, item vol. I, 382.

[2] Cf. vol. I, 364. 365. 366. Item *Mercier* l. c. p. 57 sq. *Lehmen*, Lehrbuch der Philosophie I, 180 sq.

Ergo in omni organismo admittendum est principium quoddam substantiale et formale, quod sit principium ultimum operationum vegetativarum.

Assertio II. — Principium formale vegetantium non est forma separata neque proinde substantia vel natura completa, sed est **forma informans,** *ita ut natura completa in vegetantibus sit compositum ex materia et forma.*

Quid sit forma separata, forma informans, substantia vel natura completa, substantia incompleta, scimus ex iis, quae de his notionibus in cosmologia et ontologia declarata sunt [1].

Iam vero naturam completam operationum vegetativarum non esse formam quandam separatam, sed esse corpus, i. e. compositum substantiale ex materia et forma, sequitur ex iis, quae circa naturam illarum operationum supra (p. 14 et 15) docuimus.

Operationes enim illae omnes sunt *materiales,* utpote quae generice cum motibus chemicis vel physicis vel mechanicis corporum anorganicorum conveniant. Neque quicquam in ipsis inventum est, quod a materia sit intrinsecus independens. «*Operari autem sequitur esse*», cuius est effluxus quidam. Unde, ne sine ratione sufficienti vel contra ipsam experientiam quicquam affirmemus, concludendum est principium completum intrinsecum vel *naturam completam operationum vegetativarum esse substantiam compositam ex materia et forma* [2].

Assertio III. — Principium formale in vegetantibus est forma informans **materialis.** Materiale dicitur id, quod intrinsecus vel in ipso suo esse dependens est a materia. Quod quidem duplici modo fieri potest. In ente enim omni actualiter exsistenti duplex distinguitur actus essendi: actus scilicet essentiae et actus exsistentiae. Unde duplici etiam modo res quaedam a materia intrin-

---

[1] Cf. vol. I, 387. 269. 270. [2] Cf. *Mercier* l. c. p. 56.

secus dependens esse potest. Sunt enim res, quae in ipsa sua *essentia* a materia sunt dependentes eo sensu, quod earum essentia componatur ex materia et forma ut ex principiis vel elementis huius essentiae constitutivis. Sic materialia sunt omnia *corpora*, sive viventia sive non viventia. Aliae vero sunt res, quarum essentia a materia est immunis, eo quod sint *formae*, ita tamen ut a materia sint dependentes in sua *exsistentia*. Neque enim exsistere possunt ullo modo nisi in coniunctione substantiali cum materia. Formae proinde illae sunt materiales ex parte exsistentiae: exsistere non possunt nisi ut principia formalia rerum corporalium. Cuiusmodi sunt formae omnes mineralium; taliter quoque hic contendimus materiale esse principium formale vegetantium.

Veritas autem huius assertionis patet ex iis, quae diximus circa naturam operationum omnium vegetalium, ex quibus nulla umquam observata est, quae a proprietatibus materialibus sit immunis. Principium proinde earum formale independenter a materia *non agit*. Unde neque independenter a materia ipsam *esse* posse vel exsistere, recte quisquam affirmare potest.

Scholion. I. Principium formale corporis viventis dicitur **anima**, quae proinde recte definitur ut sit: «*primum principium internum vitae substantiae viventis corporeae*» [1]. Anima proinde omnis est forma informans, qua nota distinguitur a formis separatis, puta a forma angeli, quae est principium quidem internum vitae, sed non in vivente corporeo. Quatenus vero est principium vitae, distinguitur a formis informantibus inferioribus, i. e. a formis corporum anorganicorum.

II. Principium totale vel completum vitae vegetativae, etsi est *unum* vel *indivisum*, est tamen *divisibile*, utpote compositum ex materia et forma. Et re quidem vera cor-

---

[1] *Boedder,* Psychologia rat. (ed. 2) p. 1.

pora omnia viventia scimus propagari propriae substantiae scissione vel divisione. Item experientia scimus corpora omnia viventia corrumpi, sicut corpora anorganica. Planta e. g. dissolvitur sicut aqua.

Ad animam vero eorum quod attinet, cum sit materialis, *nullam habemus rationem sufficientem* admittendi ipsam mutationum materialium esse expertem. Est proinde corruptibilis, sicut forma aquae e. g. est corruptibilis; est una et indivisa actu, sed multiplex potentia; et sicut forma aquae dividi potest in formas hydrogenii et oxygenii, ita forma plantae dividi potest in formas omnes, quae in ipsa inveniuntur non actu, sed potentia[1].

CAPUT III.

QUAE DE HOMINE, UT EST CORPUS VIVENS, HUCUSQUE COMPERTA SUNT, BREVITER DECLARANTUR.

I. In homine, sicut in vegetantibus, tres distingui possunt generatim potentiae vel facultates, nimirum: nutritiva, augmentativa, generativa. Quarum facultatum operationes supra (p. 17) definivimus.

II. Principium harum operationum completum est compositum, i. e. natura una composita ex materia et anima. Quod constat ex iis, quae supra (p. 21) de natura vel principio ultimo operationum vegetantium generatim declaravimus.

III. Animam vero ipsam quod attinet, id tantum nobis recte concludere licebit, ut dicamus animam humanam habere omnes perfectiones vegetantium. Ipsam autem esse simplicem vel spiritualem hucusque nullo modo constat. Proinde si non alias in ipsa atque vegetativas detegeremus facultates, dicenda esset anima humana corruptibilis, sicut corruptibiles esse diximus animas plantarum.

---

[1] Cf. *Mercier* l. c. p. 65. Item *Lehmen* l. c. I, 192.

LIBER II.

DE HOMINE UT EST SENTIENS, ID EST VIVENS VITA ANIMALI.

Homo, teste experientia, non solum, sicut plantae, sese nutrit, auget, propagat, sed etiam, sicut entia quae dicimus animalia bruta, res externas vitali quadam repraesentatione apprehendit: *cognoscit*. Item, sicut animalia bruta, ex apprehensione illa inclinatur ad prosequendum id, quod ut sibi conveniens apprehendit, et ad refugiendum ab eo, quod nocivum sibi esse cognoscit: *appetit*. Immo, sicut eadem animalia, *motu locali* ad bonum accedere et a malo recedere potest. Ex quibus operationibus omnibus constituitur *vita animalis*, quam explanandam iam suscipimus.

CAPUT I.

OBSERVATIONES INSTITUUNTUR CIRCA VITAM ANIMALEM.

ARTICULUS I.

OBSERVATIONES INSTITUUNTUR PSYCHOLOGICAE [1].

§ 1. Circa cognitionem sensitivam.

I. **Circa sensationem externam.** — Observatione cotidiana compertum habemus res externas primo a nobis apprehendi ope *organorum* [2], quae exterius in corpore

[1] *Psychologicas* vocamus observationes illas, quae ab omnibus experientia cotidiana instituuntur, quando simpliciter sine reflexione scientifica attendunt ad ea, quae in ipsis fiunt. Quae quidem vulgaris observatio distinguitur ab observationibus scientificis, quae fiunt a physiologis, quoties functiones nostras vitales explicandas suscipiunt. Hanc alteram observationis speciem vocamus *physiologicam*. [2] Quid sit organum, supra declaratum est p. 12.

apparent. Sic colores rerum apprehendimus oculis, sonum auribus, alia aliis organis.

Facultates vero, quae his organis exercentur, scimus vocari *sensus externos*, et obiecta eorum, *sensilia*, quorum alia dicuntur sensilia propria, alia communia, alia per accidens [1].

Omnia denique sensilia illa, sive propria sive communia sive per accidens, item scimus nihil aliud esse nisi *qualitates corporales* [2].

Obiecta proinde sensuum externorum, teste experientia, omnia sunt *materialia*, i. e. mutationibus materialibus corporum subiecta, in spatio et tempore *extensa*, *singularia* (quia semper percipitur *talis* color, *talis* sonus), cum subiecto individuo et aliis proprietatibus *concreta*.

II. **Circa sensationem internam.** — Experientia item teste non solum habemus organa exterius in corpore apparentia, quibus rerum externarum qualitates corporeas percipimus, sed etiam organis intra nos latentibus percipimus affectiones quasdam materiales, quae in nobis fiunt. Facultates illae dicuntur *sensus interni*, qui communiter ita distinguuntur, ut quattuor enumerentur, nimirum: sensus communis, phantasia, memoria, aestimativa.

1. *Sensus communis.* — Primum enim non solum videmus colores, audimus sonos etc., sed etiam *sentimus ipsam illam sensationem*, qua colores, sonos, alias qualitates corporeas percipimus, immo omnes affectiones nostras internas ut praesentes et nostras apprehendimus (sensus intimus vel conscientia sensitiva). Item sensationes omnes, alias ab aliis *distinguimus*, in unum *colligimus* et sic perceptiones unius sensus perceptionibus aliorum sensuum perficimus (sensus communis). Facultas, quae muneribus illis omnibus fungitur, dicitur voce generica *sensus communis*.

---

[1] Cf. vol. I, 139. [2] Cf. vol. I, 139 et 358 sqq.

2. *Phantasia.* — Praeterea impressiones rerum sensibus externis perceptas in nobis *servamus* tamquam rerum illarum imagines (phantasmata), et data occasione *revocamus*, licet sensibus externis ipsae res iam non sint praesentes. Principium autem harum operationum vocamus *phantasiam*; quae, si imagines simpliciter revocat, dicitur *reproductrix*; si imagines alias cum aliis componit, ut quando turrim unius templi cum alio templo componimus, dicitur *creatrix*.

3. *Memoria.* — Quando deinde in imaginibus phantasia revocatis percipimus respectum temporis, i. e. extensionem successionum diversarum imaginum per prius et posterius, tunc phantasia dicitur *memoria* sensitiva. Revocatio autem illa nonnumquam ita fit, ut prima quaedam imago revocet secundam, secunda tertiam, tertia quartam et sic deinceps, usque dum quasi venando e statu oblivionis ad statum recordationis ultimae cuiusdam imaginis deveniamus. Talis memoriae motus dicitur *reminiscentia*, quae proinde recte definitur: memoriae nostrae motus, quo per discursum quendam et quasi ratiocinando ab una re, quam recordamur, ad aliam ascendimus et sic de statu oblivionis ad statum recordationis transimus.

Rationem autem huius reminiscentiae scimus esse in quadam phantasmatum colligatione, sive naturaliter exsistente, sive artificialiter instituta, vi cuius ita alia aliis cohaerent, ut alia alia sponte revocent. Quae quidem colligatio dicitur imaginum *associatio*.

4. *Aestimativa.* — Experimur denique nos, sicut animalia bruta, non solum diversa sensilia simpliciter nobis repraesentare, sed etiam synthesi quadam diversas sensationes inter se componere, eo quod nexum quendam physicum apprehendimus inter ipsa exsistentem. Sic in rebus corporeis respectus quosdam materiales, qui sensibus externis non cognoscuntur, ut respectum utilis, nocivi, respectum praeteriti, de quo supra diximus, alia huiusmodi. Sic animal cognoscit in plantis, quid sit sibi utile,

quid nocivum. Facultas autem, a qua operatio illa procedit, dicitur *aestimativa*. Ab aestimativa proinde efformantur *iudicia* illa *apprehensiva* vel *materialia* vel *imperfecta*, de quibus in logica diximus [1].

Aestimativa, cum in homine propter unionem cum intellectu sit nobilioris cuiusdam naturae, quam in animalibus brutis, dicitur *cogitativa*.

§ 2. Circa appetitum sensitivum.

I. *Eius* **notio** *ex observatione colligitur*. — Observationibus hucusque institutis compertum habemus nos, sicut animalia bruta, res externas corporeas apprehendere, non solum in se et absolute spectatas, sed etiam *in relatione earum cum nostro fine*. Percipimus enim in ipsis respectum specialem convenientiae vel disconvenientiae cum nostra perfectione, aliis verbis: apprehendimus in ipsis *respectum boni* vel *mali*.

Et re quidem vera, quotiescumque functiones vitae vegetativae vel vitae animalis debito modo fiunt, i. e. secundum exigentias uniuscuiusque facultatis, sentimus in nobis sensationem quandam specialem, quae dicitur *delectatio* (Vergnügen, plaisir); quotiescumque autem operationes illae in motu suo circa obiectum proprium non debito modo exercentur, sentimus *dolorem*.

Delectatio et dolor, cum sint sensationis status quidam primordiales, sicut sensatio ipsa, definiri non possunt, ab omnibus tamen, qui sentiunt, satis cognoscuntur.

Iam vero ubi primum ex exercitio facultatis vegetativae vel sensus delectationem vel dolorem percipimus, inclinamur ad appetendum vel refugiendum non solum obiectum huius facultatis, sed et ipsam delectationem vel dolorem, ita ut appetamus rem convenientem propter eius con-

---

[1] Cf. vol. I, 34.

venientiam *sensu perceptam*, i. e. inclinamur ad bonum *sensile*. Quo speciali respectu, quia scilicet est a cognitione elicita, inclinatio animalium ad bonum distinguitur ab inclinationibus entium inferiorum, mineralium et plantarum, quorum inclinationes in fines emanant a natura ipsorum sine ulla delectationis vel doloris sensatione aut ulla praevia cognitione eius, quod intenditur. Haec autem, quae a natura proficiscitur, inclinatio dicitur inclinatio naturalis vel *appetitus naturalis*[1].

Facultas autem, qua vivens cognitivum inclinatur ad bonum sensibus apprehensum vel ad refugiendum malum, dicitur **appetitus sensitivus.**

Motus vero appetitus sensitivi ortus ex apprehensione boni vel mali, dicitur appetitio sensitiva. Quae cum nonnumquam, praesertim quando vehemens est, transmutationes corporales (Aufregungen, émotions) in nobis efficiat, dicitur etiam **passio**[2].

Notandum denique sensationem illam delectationis vel doloris semel habitam memoria in nobis servari, ita ut cum revocatione phantasmatis obiecti, quod eam produxit, et ipsa semper revocetur.

II. *Appetitus sensitivi* **species** *distinguuntur.* — Ad obiectum appetitionis sensitivae attendentes videmus ipsum esse semper *materiale*, i. e. corporeum, extensum in spatio et in tempore, quale scilicet sensibus perhibetur. Possunt tamen duo in ipso respectus diversi considerari, secundum quos sub genere materialitatis duas distinguunt appetitionis sensitivae species:

1. Vel enim apprehenditur obiectum illud ut bonum vel malum in se simpliciter spectatum, *omni semota difficultate*, qualis est cibus paratus, quem animal facile capere potest; et tunc appetitus, ad quem refertur obiectum taliter apprehensum, dicitur *appetitus concupiscibilis.*

---

[1] Cf. vol. I, 365. [2] Cf. ibid. p. 283.

2. Vel apprehenditur ut bonum arduum vel malum terribile, in quo scilicet inveniuntur *difficultates superandae*, qualis est e. g. victoria de hoste fortissimo reportanda; et tunc facultas ad hoc obiectum ordinata dicitur *appetitus irascibilis*.

III. *Diversae distinguuntur* **passiones.** — Utriusque appetitus diversos videmus esse motus, prout bonum vel malum, circa quod versatur, praesens est aut absens; prout bonum absens possibile est adeptu aut impossibile; prout denique malum absens superabile est aut non vitabile. In his tamen omnibus experimur esse motum quendam *fundamentalem*, a quo omnes alii procedunt: inclinationem scilicet in bonum apprehensum simpliciter. Ideo enim vitamus malum et aggredimur difficultates, quia appetimus bonum. Inclinatio autem illa fundamentalis dicitur *amor*. Quibus omnibus rite observatis, scholastici undecim distinguunt passiones, quae sic inter se ordinari possunt:

1. Passiones pertinentes ad *appetitum concupiscibilem:*
   1. *Amor:* Inclinatio in bonum apprehensum simpliciter.
   2. *Odium:* Aversio a malo apprehenso simpliciter.
   3. *Desiderium:* Inclinatio in bonum apprehensum ut absens, sed futurum.
   4. *Fuga:* Aversio a malo apprehenso ut absenti, sed futuro.
   5. *Gaudium:* Quies in bono apprehenso ut realiter possesso.
   6. *Tristitia:* Inquietudo et languor animi ex malo apprehenso ut actualiter iniacenti.
2. Passiones pertinentes ad *appetitum irascibilem:*
   1. *Spes:* Motus in bonum absens, apprehensum ut arduum, sed possibile adeptu.
   2. *Desperatio:* Motus a bono absenti apprehenso ut arduo et ut adeptu impossibili.

3. *Audacia:* Motus in malum apprehensum ut terribile et imminens, sed ut superabile.
4. *Timor:* Animi deiectio ex malo apprehenso ut terribili et imminenti et non vitabili.
5. *Ira:* Vehemens inclinatio ad vindicandum, seu ad inferendum nocumentum causae, quae malum, cui subiacemus, nobis intulit.

§ 3. **Circa potentiam motricem.**

Non solum ad bonum nostrum sensibile appetitu inclinamur, sed experientia teste scimus, sub influxu appetitus, nos posse *motu locali* membra nostra vel totum corpus ad bonum sensile admovere vel a malo sensili removere. Potentia autem, a qua operationes illae procedunt, dicitur *facultas motrix* vel *locomotiva* et definitur: *Facultas, qua vivens sensitivum ita se ipsum movet, ut progrediatur e loco in locum.* Cuius facultatis operationes ab omnibus psychologice satis sunt observatae; quid autem physiologice de ipsis compertum habeamus, proximo articulo declarabitur.

Articulus II.

OBSERVATIONES INSTITUUNTUR PHYSIOLOGICAE.

Functiones vitae sensitivae systemate organorum absolvuntur, quod dicitur systema nerveum *cerebrospinale*[1], de cuius structura (anatomia) et functionibus (physiologia) inter alia haec sunt observata.

---

[1] A systemate nerveo cerebrospinali, quod est organum vitae sensitivae, physiologi distinguunt systema nerveum ganglionare sive nervum sympathicum, a quo potissimum vita vegetativa absolvitur, cum praesertim viscera informet et cor. Quod quidem systema, etsi suas functiones ex se exsequitur independenter a systemate cerebrospinali, tamen cum ipso tum anatomice tum physiologice coniungitur ita, ut alterum in alterum influere possit. *Unde fit, ut nonnumquam ex inordinato exercitio potentiae sensitivae perturbetur potentia vegetativa, et vicissim.*

§ 1. De structura organismi vitae sensitivae.

Systema cerebrospinale in homine, sicut in brutis animalibus perfectioribus, duabus constat partibus, nimirum: centro quodam et parte, quae dicitur peripherica.

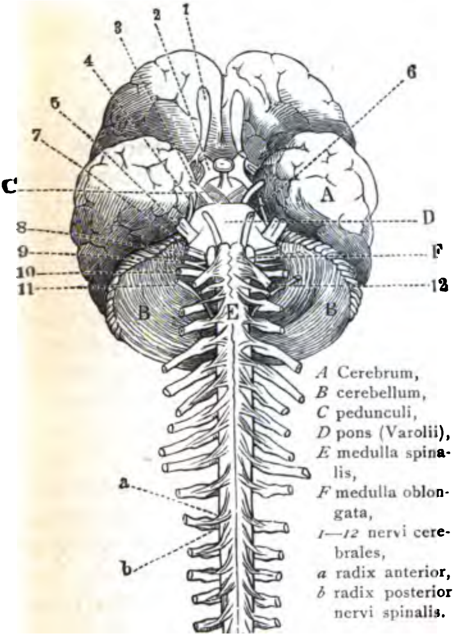


Fig. 3. Systema cerebrospinale ex parte inferiore obiectum.

I. *De centro systematis cerebrospinalis.* — Centrum huius systematis vocatur *encephalum* (fig. 3, fig. 4, fig. 5, fig. 6). Cuius encephali tres distinguuntur partes principales, nimirum: *cerebrum* (Grofshirn, cerveau, fig. 3 *A*, fig. 4, fig. 5 *A*, fig. 6 *A*), *cerebellum* (Kleinhirn, cervelet, fig. 3 *B*, fig. 5 *B*, fig. 6 *D*), *medulla oblongata* (moelle allongée, verlängertes Mark, fig. 3 *F*, fig. 5 *C*, fig. 6 *C*).

1. **Cerebrum** (fig. 4), continetur in superiore parte cranii a fronte usque ad occipitium (fig. 5 *A*). Fissura quadam altiore (fissura pallii, fig. 4 *b*, fig. 9 *a*) dividitur in duas partes aequales, quae *hemisphaerae* cerebri vocantur (fig. 4 *a a*). Utraque vero hemisphaera *fissuris* (e. g. fig. 6 *e* = fissura Sylvii) et *sulcis* (e. g. fig. 6 *f* = sulcus

centralis vel fig. 4 *d* et fig. 9 *b*) dividitur in *lobos*, inter quos principales sunt: lobus frontalis (fig. 5 *c*, fig. 6 *a*), lobus parietalis (fig. 5 *d*, fig. 6 *c*), lobus occipitalis (fig. 5 *e*, fig. 6 *d*), lobus temporalis (fig. 6 *b*). In diversis vero lobis illis *gyri* occurrunt sive confractus (circonvolutions), qui sulcis vel fissuris multis inter se separati sunt (fig. 4 *cc*, fig. 6 *g*).

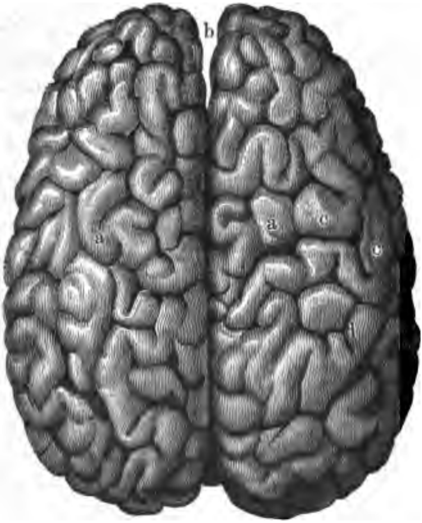


Fig. 4. Cerebrum ex parte superiore obiectum. *aa* Hemisphaerae, *b* fissura pallii, *cc* gyri, *d* sulcus.

Duae hemisphaerae partibus quibusdam coniunguntur, quae sunt: *corpus callosum* (fig. 5 *b*, fig. 9 *c*), commissura anterior (fig. 5 *a*), commissura media (fig. 9 *d*), commissura posterior.

In tota vero cerebri massa duplex distingui potest substantia: quarum altera, *cinerea* scilicet vel *corticalis*, invenitur in parte exteriore, quae quasi cortex nonnullorum millimetrorum totum cerebrum circumdat (fig. 9 *A*); altera autem, quae est substantia *alba* sive *medullaris*, invenitur in interiore parte (fig. 9 *B*). Ibi tamen, in interiore scilicet cerebro, inveniuntur etiam *nuclei* quidam *coloris cinerei*, ut *thalamus opticus* (fig. 9 *e*) et nucleus lentiformis (fig. 9 *f*), alii.

2. **Cerebellum,** sub posteriore parte cranii est (fig. 3 *B*, fig. 5 *B*, fig. 6 *D*). Sicut cerebrum in duas partes aequales vel hemisphaeras dividitur.

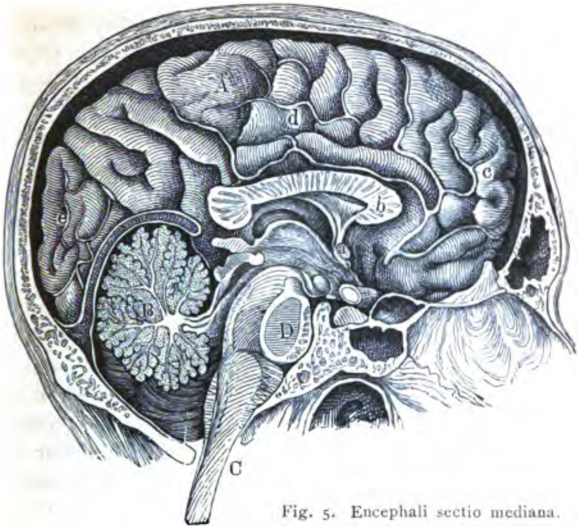


Fig. 5. Encephali sectio mediana.

A Cerebrum, *B* cerebellum, *C* medulla oblongata, *D* pons (Varolii), *a* commissura anterior, *b* corpus cellosum, *c* lobus frontalis, *d* lobus parietalis, *e* lobus occipitalis.

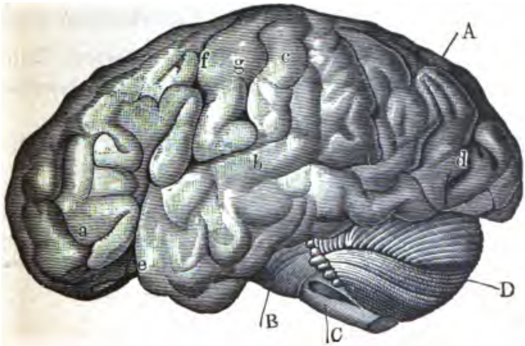


Fig. 6. Encephalum ex parte sinistra obiectum.

A Cerebrum, *B* pons (Varolii), *C* medulla oblongata, *D* cerebellum, *a* lobus frontalis, *b* lobus temporalis, *c* lobus parietalis, *d* lobus occipitalis, *e* fissura Sylvii, *f* sulcus centralis, *g* gyrus.

3. **Medulla oblongata** sive bulbus medullae spinalis in columnam vertebralem protenditur et cerebrum cum medulla spinali coniungit (fig. 3 *F*, fig. 5 *C*, fig. 6 *C*).

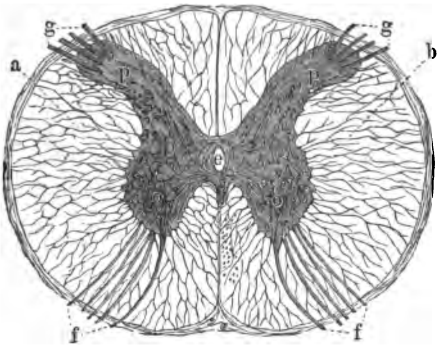


Fig. 7. Medulla spinalis per transversum dissecta.

ab Substantia alba, *oo* cornu anterius substantiae cinereae, *pp* cornu posterius, *e* canalis centralis, *ff* radix anterior, motoria, nervi spinalis, *gg* radix posterior, sensitiva.

Medullae spinalis substantia a cerebri substantia non differt nisi eo, quod substantia cinerei coloris sit in interiore parte medullae a substantia albicanti circumvoluta, cum cerebri corticem sciamus esse cinereum, interiora vero eius maximam partem albicantia (fig. 7 *a* et *b* substantiam repraesentant albam, *o* et *p* substantiam cineream).

II. *De parte peripherica.* — Praeter partem illam centralem systematis nervei partem distinguunt *periphericam*, ut dicunt.

Ex centro enim illo vel ad centrum nervi proficiscuntur. Sunt autem nervi omnes compositiones quaedam ex *cellulis*

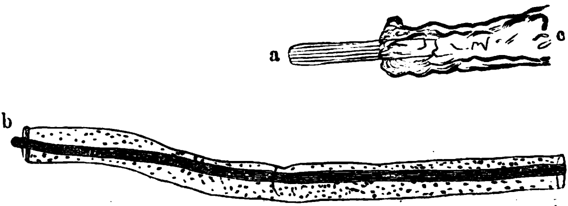


Fig. 8. Nervi nervorumque fibrae.

et fibris ita inter se coniunctis, ut unum quid efficiant. Fibrarum munus est affectiones traducere (cf. fig. 8 *a* et *b*) [1].

Duo nervorum genera distinguuntur; sunt enim alii *motores,* alii *sensitivi.*

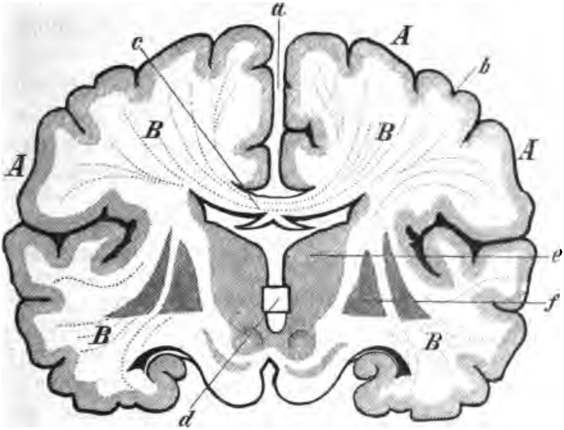


Fig. 9. Cerebri sectio frontalis per commissuram mediam ducta.

A Cortex cinereus, *B* substantia albicans vel medullaris, *a* fissura pallii, *b* sulcus, *c* corpus callosum, *d* commissura media vel mollis, *e* thalamus opticus, *f* nucleus lentiformis.

[1] «La substance nerveuse renferme des cellules nerveuses, qui peuvent être considérées comme des centres, et des fibres nerveuses, qui partent de ces cellules et servent d'organes de conduction ou de transmission. Réduite à sa plus simple expression et envisagée comme organe des diverses fonctions de la sensibilité, la substance nerveuse peut être considérée comme un arc nerveux, c'est-à-dire une cellule nerveuse placée entre deux fibres nerveuses, l'une centripète, l'autre centrifuge. D'un côté donc, l'expansion terminale ou périphérique d'une fibre nerveuse centripète ou *afférente* qui se trouve rattachée à une cellule nerveuse centrale ou centre nerveux; d'un autre côté, partant d'une seconde cellule centrale, une seconde fibre nerveuse centrifuge ou *efférente,* qui va se rattacher à un muscle ou à une glande de l'organisme» (*Mercier* l. c. p. 90).

Iam vero ex *cerebro et medulla oblongata* duodecies bini nervi proficiscuntur (fig. 3, *1—12*, inter quos nervus opticus e. g., qui est secundus); ex *medulla* vero *spinali* trigesies semel bini [1], in quibus radices posteriores sensationi, anteriores motioni inserviunt (fig. 3 *a* et fig. 7 *f* radicem anteriorem, *b* vero fig. 3 et *g* fig. 7 radicem posteriorem nervi spinalis repraesentant).

In corporis peripheria nervi motores terminantur ad **musculos**, qui sunt organa motus, nervi autem sensitivi fibrillas suas magno numero expandunt in apparatibus quibusdam specialibus, qui sunt *organa sensuum externorum*.

§ 2. De physiologia organismi vitae sensitivae.

I. **De physiologia cognitionis sensitivae.** — Cognitio nostra *incipit* eo, quod nervi sensitivi in extremis suis partibus, i. e. in organo sensus externi, puta in aure vel in oculo, *irritantur.* Quae quidem irritatio in diversis organis diversis fit motibus. Sic in oculo visus motu fit chemico-physico; in aure, auditus, motu physico; in lingua, gustus, et in naribus, olfactus, motu chemico [2].

Ad *perficiendam* vero rei externae cognitionem haec sensus externi irritatio non sufficit, sed requiritur, ut ad cerebrum usque *nervi sensitivi excitatione* traducatur. Ad hoc inserviunt fibrillae sensitivae, quae in nervis, praesertim autem in cerebro, inveniuntur. Totam enim substantiam albicantem cerebri scimus constare fibrillis, quarum aliae (fibrillae associationis) cellulas substantiae corticalis inter se coniungunt (fig. 10 β), aliae (fibrillae commissurales) cellulas alterius hemisphaerae cum altera colligunt (fig. 10 α), aliae (fibrillae proiectionis) cellulas substantiae corticalis cum omnibus cellulis partis inferioris

[1] in aliis trigesies bis bini.

[2] Cf. *Landois* l. c. p. 890. 932.

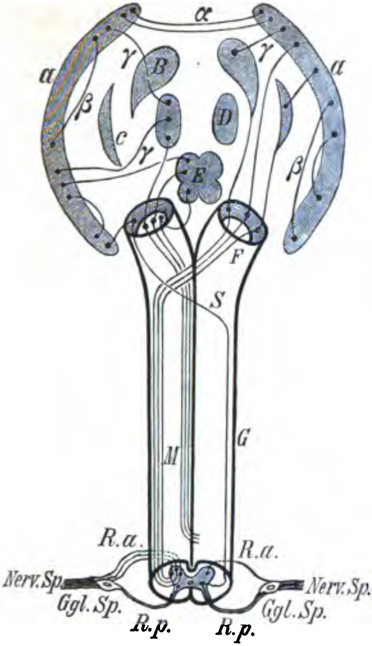


Fig. 10.

Schema structurae systematis cerebrospinalis.

a Cortex cinereus (pallium),
B corpus striatum,
c nucleus lentiformis,
D thalamus opticus,
E corpora quadrigemina,
F pedunculus,
G medulla spinalis,
Ra radix anterior,
Rp radix posterior,
Ggl. sp. ganglion spinale,
Nerv. sp. Nervus spinalis,
α fibrillae commissurales,
β fibrillae associationis,
γ fibrillae proiectionis,
S fibra sensitiva,
M fibra motrix.

systematis cerebrospinalis coniungunt (fig. 10 γ). Cum cerebro enim nervi omnes in rem unam coniuncti sunt. Unde fit, ut, quotiescumque sensus alicuius cum cerebro communicatio impeditur, vel cerebrum ad excitationes recipiendas ineptum redditur, irritatio in sensu accepta *non sentiatur*[1].

Quanam autem ratione traductio illa fiat, est res etiam nostris temporibus non satis explorata. Fuerunt qui ad negotium illud explicandum electricitatem in auxilium vocaverint. Sed haec hypothesis hodie est derelicta[2].

Item, si quaeras, quanam cerebri parte diversae diversorum nervorum excitationes recipiantur, multas apud physiologos nostrae aetatis invenies opinationes. De cerebro

[1] Cf. *Mercier* l. c. p. 96. *Landois* l. c. p. 806.

[2] «Les fibres et les nerfs sont des organes de conduction,

enim cum veritate dictum est: «*Obscura textura, obscuriores morbi, functiones obscurissimae.*»

«Quodsi locus concedatur rationalibus suspicionibus, dicemus, fibrillis illis, quae prope substantiam cineream utriusque hemisphaerae constituunt substantiam medullarem coloris albicantis, transferri impressiones acceptas a rebus extraneis ad cellulas, quae cellulae intus impressiones recipiunt earumque vestigia retinent. Cellularum in ista substantia cinerea plus quam millies milliones sunt.

«Ganglii sive nuclei subcinericii coloris, constantes cellulis, qui sunt infra substantiam medullarem albicantis coloris, destinati esse videntur ad coniungendas fibras sensitivas cum fibris motoribus; neque inepte iudicat qui efficientiam physicam, quae simul cum acceptis speciebus impressis in nervos sensitivos exerceatur, transmutari putet et simul cum aliis energiis ad efficiendos motus abhiberi.

«Quodsi cellulas substantiae cinereae inter se variis fibrarum fasciculis quasi per reticulam conexas videmus, haec rerum apparatio ad servandam facilius unitatem

---

leurs propriétés physiologiques distinctives sont l'excitabilité et la conductibilité; mais la conductibilité semble n'être qu'une forme particulière de l'excitabilité. Les fibres d'un nerf ne sont pas anastomosées, chacune constitue une voie isolée. La conductibilité du nerf exige, et c'est la seule condition requise, que le cylindre-axe soit continu. . . . Lorsqu'une fibre nerveuse a été sectionnée, on a beau remettre en contact aussi intimement que possible les deux sections, le pouvoir de conduction est aboli, et pourtant, la propriété de conduire le courant *électrique* subsiste, à peine modifiée. . . . On a mesuré la vitesse du courant nerveux: elle est de 30 mètres environ à la seconde, dans les nerfs moteurs, et de 60 mètres dans les nerfs sensitifs. Il semble résulter de là que ce courant n'est assimilable ni à un courant électrique, ni aux vibrations lumineuses, ni même aux vibrations sonores, mais il est impossible, dans l'état actuel de la science, de préciser, d'une façon *positive*, de quelle nature il est» (*Mercier* l. c. p. 102 et 104).

activitatis cerebralis et ad iuvandam associationem imaginum destinata esse videtur.» [1]

II. **De physiologia appetitus.** — Ex cognitione boni sensibilis scimus oriri in nobis motus illos diversos, quos *passiones* cum scholasticis supra vocavimus. Iam vero cum physiologis quaeri potest, in quanam organismi parte sit passionum illarum sedes vel organum.

1. Et *veteres* quidem, Aristotelem sequentes, *cor* passionum organum esse dixerunt, quam sententiam etiam nostris temporibus nonnulli tenuerunt,

a) propter auctoritatem Sancti Doctoris, qui docet cor esse instrumentum passionum animae.

b) propter communem hominum, immo Scripturae Sacrae loquendi modum. Vulgo enim dicitur: «j'ai le cœur gros», «j'ai le cœur brisé», «es freut sich des Menschen Herz», et Scriptura Sacra, inter alias multas, hanc loquendi formulam adhibet: «Laetatum est cor meum».

c) propter evidens conscientiae testimonium, quo scimus ex passionibus cor transmutari, circulationem sanguinis perturbari, alios huiusmodi effectus passionibus in nobis produci.

2. *Recentiores* vero distinguunt: organum *elicitivum* appetitus sensitivi dicunt non esse cor, sed systema nerveum, speciatim *cerebrum;* esse tamen cor primarium appetitus sensitivi organum *manifestativum* [2].

Cuius sententiae priorem partem probant:

a) Argumento *physiologico.* Organum appetitus sensitivi, aiunt, in ea parte corporis ponendum est, in qua completur perceptio sensilis, et a qua procedunt nervi motorii. Iam vero perceptio sensilis completur in cerebro,

---

[1] Diversarum sensationum transmissiones et motuum excitationes illustratas invenis in fig. 10. — *Pesch* l. c. I, 62. Cf. etiam *Landois* l. c. p. 680. [2] Cf. *Mercier* l. c. p. 288 sqq.

et ex cerebro redeunt nervi motorii. Ergo in cerebro reponendum est organum appetitus sensitivi.

b) Argumento *anatomico*. In corde enim nihil invenitur, quod ad actus appetitus eliciendos inserviat, sed tota eius structura eo exhauritur, quod palpitationibus suis sanguinis circulationem perficiat.

c) Argumento *pathologico*. Siquidem experientia constat laeso cerebro multo magis perturbari functiones appetitus sensitivi quam perturbato motu cordis.

Ad alteram vero partem pertinere dicunt omnes rationes, quibus innituntur adversarii.

Haec recentiorum sententia vera est, etsi non omnia explicat. Utrum enim organa illa appetitus sint centra quaedam a centris perceptivis et a centris stricte motoriis distincta, an re idem sint ac centra quae vocant psychomotoria, physiologia hodierna exploratum non habet.

III. **De physiologia potentiae motricis.** — Ex cognitione simul et appetitione in nobis oriuntur motus qui dicuntur spontanei. Motus enim, qui *post excitationem quandam externam* in nobis accidunt, dupliciter physiologi distinguunt: reflectorios (réflexes, Reflexbewegungen) et spontaneos [1].

Reflectorii ii sunt, qui ex excitatione quadam externa accidunt, *sine ullo appetitus influxu.* Ex motibus illis alii, dum fiunt, a conscientia apprehenduntur, alii non. Unde reflectorios distinguunt in reflectorios *conscios* et reflectorios *inconscios.*

Spontanei autem sunt motus, qui fiunt ex excitatione externa *sub influxu appetitus,* et proinde dependenter a perceptione.

---

[1] A motibus reflectoriis et spontaneis, qui in eo conveniunt, quod post excitationem externam accidunt, distinguendi sunt motus automatici, qui sine excitatione externa, sed tantum sub stimulatione interna cellulae nervosae musculis communicantur. Tales sunt contractiones rhythmicae musculorum cordis, tales sunt etiam ..tus pulmonum. De reflectoriis vide *Landois* l. c. p. 790.

Reflectorii motus non necessario omnes ex cerebro oriuntur, sed possunt ex medulla procedere, ut reflectorius qui dicitur medullaris. Motuum vero *spontaneorum* sedes est cerebrum. Debet enim esse ibi, ubi est appetitus, a quo imperantur tales motus. Sed appetitus organum ex iis, quae supra diximus, scimus esse cerebrum. Vis autem motus illos exsequens vel traducens diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum. Musculi enim cum centris motoriis in cerebro nervis motoriis coniuncti sunt, ita ut, si nervi ab his partibus sunt separati, iam nihil ad movendos musculos valeant. Ex his centris sub influxu perceptionis et appetitionis vis movendi ad musculos transmittitur [1].

Localizationem denique centrorum motoriorum quod attinet, longum est omnes physiologorum opinationes hac de re referre. Generatim autem ipsa in substantia corticali reponunt, dum cerebellum communiter docent inservire ad motus secundum perceptiones habitas recte disponendos et coordinandos [2].

Scholion. *De processu generali, secundum quem fit in nobis sensatio* [3].

Experientia evidenter constat sensationem non fieri eo, quod potentia sentiendi e nobis transeat ad rem, sed eo, quod res cognita est quodammodo in nobis, iuxta illud principium Scholae: *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in ipso cognoscente.* Experimur enim operationem illam cognitionis esse in nobis operationem *vitalem.*

---

[1] Huius rei repraesentationem sensibilem habes in schemate motuum fig. 10 repraesentato.

[2] Qui plura de hac re legere desiderat, adeat *Mercier* l. c. p. 180 sqq. Item *Landois* l. c. p. 784 et 813.

[3] De hac re plura invenies apud *Mercier* l. c. p. 132—139. *Lehmen* l. c. II, 287 sqq.

Incipit vero sensatio eo, quod corpora in sensus nostros agunt et in eis imprimunt aliquam sui repraesentationem.

Et primo quidem corpora in sensus nostros agere experientia constat. Etenim evidenter nobis apparet sensationes primario non a nobis oriri, sed ex praesentia corporum, quorum vim experimur maiorem vel minorem, pro eorum mole vel distantia [1].

Agendo vero in nostros sensus in iis imprimunt aliquam sui repraesentationem. «Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.» Manifestum est enim ex illa actione corporum in nobis fieri aliquam unionem obiecti cogniti nobiscum cognoscentibus. Sed experientia item manifestum est illam unionem non fieri ex eo, quod, cum equum e. g. cognitione sensitiva apprehendimus, ipse ille equus *substantialiter* ingrediatur nostrum organum, neque ex eo, quod nos substantialiter fiamus ille equus. Fit proinde ex eo, quod obiectum cognitum *accidente* quodam, puta vibrationibus suis vel alio qui cum qualitatibus corporalibus [2] coniunctus est motu, organo animato unitur, vibrationes suas e. g. huic organo communicando vel imprimendo. *Impressio vero illa,* **quatenus consideratur ut ab obiecto recepta** *in organo animato,* a scholasticis dicta est **species impressa.**

Perficitur denique illa unio eo, quod subiectum seu facultas sentiens cum obiecto agit, ut speciem impressam percipiat et in se exprimat. Nam sensus, etsi indiget primo ab obiecto moveri, ut illud sentiat, tamen est facultas essentialiter vitalis, i. e. se ipsa movens. Proinde facta illa impressione passiva, ipsa passiva tantum manere ·n potest, sed sub illa impulsione actionem obiecti pria activitate percipit et per repraesentationem quann in se exprimit.

[1] Cf. vol. I, 356 sqq. [2] Ibid. 360 sqq.

Species vero sensibilis, **quatenus consideratur ut** *a cognoscente vitaliter percepta,* **i. e. expressa,** a scholasticis dicitur **species expressa.**

Cognitio autem *sensitiva* vel *sensatio* consistit in ipsa illa qualitatis sensibilis vitali perceptione. Species enim impressa non est id *quod* percipitur, sed id *quo* percipitur. Neque tamen mediate obiectum sensile cognoscitur, sed immediate: si quidem qualitates sensiles directe apprehenduntur, sed per immutationem quandam activitate corporum in organo productam [1].

CAPUT II.

NATURA VITAE SENSITIVAE PHILOSOPHICE DECLARATUR.

ARTICULUS I.

DE OPERATIONIBUS VITAE SENSITIVAE.

Assertio I. — Operationes sensitivae omnes sunt **materiales,** i. e. intrinsece dependentes a materia, qualis nobis apparet in hoc mundo corporeo et aspectabili.

Etenim obiecta omnia operationum illarum sunt *materialia,* in spatio et tempore *extensa, singularia, concreta* (p. 25 sq.). Item observationibus physiologicis (p. 30 sqq.) institutis scimus activitatem sensitivam totam dependere a condicionibus materialibus systematis nervei, cuius vicissitudines sequitur. Dependentiam vero illam non esse *intrinsecam* vel *directam*, sed extrinsecam tantum vel indirectam, nulla observatione apparet.

Proinde, ne arbitrario et sine ratione sufficienti quidquam affirmetur, dicendum est operationes sensitivas in suo esse contineri sub genere materialitatis, sicut obiecta earum, a quibus dependent.

[1] In cognitione sensitiva proinde duplex invenitur elementum: alterum obiectivum, subiectivum alterum. Cf. vol. I, 363.

Assertio II. — Sub genere materialitatis operationes sensitivae alius et perfectioris speciei sunt quam operationes corporum brutorum, quia sunt **vitales.** Quod ex observationibus physiologicis supra institutis satis apparet.

Assertio III. — In genere vitalitatis, perfectioris ordinis sunt operationes sensitivae quam operationes vegetativae[1]. Et re quidem vera, quo perfectius viventi competit, ut *se ipsum moveat* vel agat *immanenter*, eo perfectior erit eius operatio vitalis. Sed animalibus competit, ut perfectius se ipsa moveant quam vegetantia. Non solum enim, sicut vegetantia, sese ipsa movent quoad *exsecutionem* motus, sed etiam quoad ipsius *formam*, quam per sensationem acquirunt. Id est, animalia non solum a se habent ut se moveant, sed etiam a se habent ut *se taliter vel taliter moveant.* Vitaliter enim in se exprimunt talem vel talem cognitionem, quae fit principium diversorum appetitus vel locomotivae facultatis motuum[2].

---

[1] De tribus vitae gradibus vide *Pesch* l. c. I, 188 sqq. *Lehmen* l. c. II, 176.

[2] «Aufser der *Ausführung der Bewegung* kann aber auch die *Form*, und aufser der Form kann auch das *Ziel* der Bewegung in demselben Wesen sein. Die Selbstbewegung wird demnach um so vollkommener sein, je mehr von diesen drei zur Bewegung erforderten Elementen ein Wesen aus sich selbst besitzt. — Nun hat die *Pflanze* als vegetatives Lebewesen den Zweck, auf welchen ihre Thätigkeit hingerichtet ist, ihre eigene Erhaltung und die Erhaltung der Art, nicht in sich: sie strebt nach einem ihr *von einem andern vorgesteckten Ziele,* ohne dasselbe zu erkennen; desgleichen hat sie die Form, wodurch ihre Thätigkeit bestimmt wird, nicht aus sich: diese ist ihr *durch ihre Natur eingeprägt;* es bleibt ihr nur die *Ausführung* der nach Ziel und Form bereits von aufsen her bestimmten Thätigkeit. — Das *Tier* hat die Fähigkeit, das Nützliche aufzusuchen, das Schädliche zu meiden, und zwar wird es dazu durch eine Erkenntnis bestimmt, die es selbst in sich hervorbringt; es hat also *nicht nur die Ausführung, sondern auch die Form* seiner Lebensthätigkeit in sich» (*Lehmen* l. c.).

Alter autem ille gradus sese movendi a priore essentialiter distinguitur.

Ergo operationes sensitivae perfectioris sunt speciei quam operationes vegetativae.

Secunda illa et tertia haec assertio probari etiam possunt indirecte ex impossibilitate operationes sensitivas explicandi per vires physicas vel chemicas corporum anorganicorum vel ipsorum vegetantium.

Reactio enim illa sensitiva, qua, specie expressa, fit cognitio, vibrationibus molecularibus vel atomicis sufficienter declarari non potest. His enim vibrationibus non explicatur ratio sufficiens, qua repraesentatio psychica distinguitur ab imagine physica [1].

---

[1] «Les positivistes n'ont essayé à notre connaissance que trois explications des phénomènes psychiques. Selon les uns (Karl Vogt), ce seraient des faits de nature chimique, comme la digestion des aliments ou la sécrétion de la bile par le foie; selon d'autres (Büchner), ce seraient des vibrations moléculaires ou atomiques; selon M. Taine, ce serait le dedans, la face interne d'un phénomène physique ou chimique des centres nerveux. Or on a vite fait de *dire* qu'une sensation, une émotion, ne sont que des réactions chimiques, des mouvements vibratoires; mais de pareilles assertions n'offrent en réalité aucun sens intelligible. Quant à dire avec M. Taine, que c'est le dedans d'un phénomène physique ou chimique, c'est dire, en d'autres mots, que les phénomènes psychiques ont un caractère spécial, tout autre que les phénomènes physiques ou chimiques ordinaires, car apparemment ce n'est pas chose indifférente pour un fait physique ou une combinaison chimique d'avoir à la fois un dedans et un dehors ou de n'avoir purement et simplement qu'un dehors. Dès lors surgit aussitôt la question: D'où vient à certaines réactions privilégiées leur aptitude à présenter un *double* aspect? Est-ce d'un principe *spécial*, d'ordre supérieur aux forces des règnes minéral et végétal? C'est tout juste ce que nous demandons et c'est ce principe spécial que nous appelons du nom de principe sensitif ou d'âme sensitive» (*Mercier* l. c. p. 316).

ARTICULUS II.

DE PRINCIPIO ULTIMO OPERATIONUM SENSITIVARUM SIVE DE NATURA ANIMALIUM.

Assertio I. — Principium ultimum operationum sensitivarum est **materiale,** i. e. ita intrinsece dependens a materia, ut sit compositum quoddam ex materia et forma.

Contra hanc thesim *adversarios habemus cartesianos,* qui sensationem in subiecto omnino simplici fieri contendunt, i. e. in substantia nullis partibus constante, quae dicitur anima, corpus vero in operatione sensationis nonnisi instrumenti vicem gerere.

Probatur autem haec nostra propositio:

a) *Ex ipsa natura operationum vitae sensitivae.* Etenim qualis est operatio, tale est principium operationis: operari enim sequitur esse, cuius est effluxus quidam.

Atqui omnis operatio sensitiva est materialis (p. 43). Ergo principium ipsum operationum sensitivarum est materiale. Quae quidem argumentatio valet et pro principio proximo vel facultate et pro principio ultimo vel natura.

b) *Ex sensu intimo.* Usu enim et experimento compertum est nos obiecta extensa extenso modo percipere; siquidem intimus sensus nos docet nos non solum extensionem sentire, sed et modo extenso ipsam sentiri, ita ut *nos ipsos quoque formaliter extensos esse aliquatenus sentiamus.* Sic e. g. quando manu librum quendam tangimus, non solum librum extensum esse sentimus, sed et impressionem extensionis libri in manu experimur esse extensam, et quidem eadem extensione ac ea pars libri, quam tangimus. Sed nosmet ipsos extensos esse sentire in hoc casu non possumus, nisi idem ipsum, quod sentit, sit extensum, ita ut impressionem illam extensam in se recipere possit. Si enim aliud esset subiectum recipiens impressionem extensam, aliud subiectum impressionem sentiens, non conciperetur quomodo fieret sensatio impressionis extensae ab eo, in quo non est.

Assertio II. — Principium operationum sensitivarum, etsi materiale, **altioris tamen est naturae, quam corpora anorganica vel ipsa vegetantia.** Quod sequitur ex iis, quae supra diximus (p. 44 et 45) de gradu perfectionis operationum animalium.

Assertio III. — Principium operationis sensitivae est **substantia una vel indivisa.**

Haec propositio statuitur contra materialistas et positivistas, qui animal dicunt agglomerationem quandam accidentium (virium) nexu nescio quo inter se colligatorum. Probatur autem:

a) Eodem modo, quo supra (p. 20) principium operationum vegetativarum substantiam unam esse ostendimus. In omni enim cuiuscumque animalis activitate miram invenimus *finalitatem* illam *intrinsecam* necnon *constantiam,* quarum ratio sufficiens alia esse non potest intrinseca nisi ipsa animalis natura una.

b) *Ex sensu intimo.* Etsi enim impressiones rerum sensilium in nobis extensas esse sentimus, tamen *ipsum actum* sensationis *unum* et *indivisum* esse intime cognoscimus. Sic e. g. quando manu apprehéndimus aliquem librum, sentimus quidem librum esse extensum et impressionem extensionis libri in nobis esse extensam, sed actum, quo librum cognoscimus, unum et indivisum esse experimur. Non enim una cognitione unam partem extensionis libri cognoscimus, alia cognitione aliam, sed una et indivisa actione totum librum apprehendimus. Item, cum diversae a nobis eliciuntur operationes sensitivae, cum oculi vident, aures audiunt, membra sese movent, ab uno et eodem indiviso principio diversas illas actiones procedere, intime nobis conscii sumus. Quae omnia evidenter ostendunt principium operationum sensitivarum in nobis esse substantiam quandam unam et indivisam.

Notandum tamen; sicut supra iam (p. 22) de principio vitae vegetativae monuimus, unitatem vel indivisionem non esse idem ac simplicitatem vel indivisibilitatem.

Principium enim vitae sensitivae etsi *indivisum*, quia unum, est tamen *divisibile*, utpote compositum ex materia et forma [1].

Assertio IV. — Principium formale in animalibus vel anima sensitiva (beluina) est forma informans materialis.

Animam sensitivam materialem esse contendimus eo sensu, quod a materia sit *dependens in exsistentia*, sicut rem supra (p. 21 et 22) declaravimus. Quod quidem eodem modo probatur ac animae vegetativae materialitas. Neque enim in vita sensitiva ulla umquam observata est operatio aut cognitionis aut appetitionis aut motus, quae a proprietatibus materialibus sit immunis. Aliis verbis: anima sensitiva independenter a materia *non agit*. Neque proinde independenter a materia ipsam *esse* posse, recte quisquam affirmabit [2].

Scholion. I. *De origine et exitu animalium.* — Ex iis, quae de materialitate principii operationum sensitivarum diximus, iam nobis concludere licebit similem esse animalium originem et exitum generationi et corruptioni plantarum. Quae quidem conclusio experientia comprobatur. Et re quidem vera,

1. Experientia compertum habemus nova animalia oriri aliorum animalium *divisione* quadam.

---

[1] Compositum animale nonnumquam dicitur indivisibile, propter eius simplicitatem *naturalem*, quia scilicet partes, quibus revera constat, interno nexu ita colligantur, ut altera sine altera esse non possit (divisione interit): non autem dici potest indivisibile propter simplicitatem *entitativam*, quasi in ipso partes revera non essent, quae dividi possent. Revera enim componitur ex materia et forma.

[2] Cf. supra p. 21.

a) Animalia enim quaedam inferiora (protozoae) *simplici cellulae scissione* oriuntur.

b) Alia vero (puta quaedam classis vermium) etsi, motu naturali, simplici scissione non generantur, ab agente tamen externo, divisione recte instituta *multiplicari* possunt in nonnullis casibus.

c) Superiora denique animalia, quamquam generatio eorum processu quadam multiplici perficitur, divisione nihilominus oriuntur omnia, cum omnium origo sit a *principio coniuncto,* sicut rem supra (p. 18) declaravimus.

2. Item experientia scimus omnia animalia corrumpi, sicut corpora anorganica vel ipsae plantae corrumpuntur.

II. *De divisibilitate animae sensitivae.* — Sunt qui de simplicitate vel indivisibilitate animae beluinae quaerant.

Sed proprie vereque haec quaestio poni non potest. Anima enim beluina, ut talis, sicut omnes formae inferiores (aquae e. g.), neque divisibilis est neque indivisibilis, quia, ut talis, separatim a composito non exsistit. Diximus enim supra animam beluinam non exsistere nisi exsistentia compositi vel dependenter a materia.

Proinde ratione sui vel *per se* anima beluina non est divisibilis aut indivisibilis, est tamen divisibilis vel indivisibilis per accidens, in quantum scilicet ipsum compositum dici potest divisibile vel indivisibile per se.

Iam vero multa animalia inferiora, sicut supra diximus, per se dividi possunt simplici scissione in plura animalia. Animae proinde illorum ratione divisionis totius et ipsae in plures animas dividuntur. Animae vero animalium superiorum, puta equorum, taliter sunt indivisibiles, quia neque ipsum compositum, equus scilicet, taliter dividi potest [1].

Quemadmodum vero omnia animalia sunt substantiae quaedam unae et indivisae, sed tamen, corruptione saltem,

---

[1] Cf. *Lehmen* l. c. II, 254. *Haan,* Philosophia nat. p. 159 sqq. *Mercier* l. c. p. 321 et 322.

divisibiles, ita et animae eorum, etsi unae et indivisae, corruptione dividuntur in omnes formas, quae in ipsis inveniuntur non actu, sed potentia. «Anima vegetativa», ait Aristoteles, «una est actu, sed multiplex potentia. Idem dicendum est de principio sensitivo.»

Et illa quidem de *proxima* uniuscuiusque animalis origine sunt dicta. De *prima* vero vitae sive sensitivae sive vegetativae origine non philosophia, sed scientiae inferiores proprie disserunt. Quae iam nostris temporibus in hoc conveniunt, ut in vitae productione explicanda generationem omnem *aequivocam* (p. 18), et in efformatione diversarum specierum declaranda theoriam quam «descendentiae» vocant omnino reiciant [1].

Caput III.

QUAE DE HOMINE, UT EST SENTIENS, COMPERTA SUNT, IAM BREVITER DECLARANTUR.

Articulus I.

DE FACULTATIBUS SENSITIVIS HOMINIS.

§ 1. Diversae facultates declarantur.

Tres sunt in homine facultates sensitivae.

I. *Facultas sensitiva* **cognitiva**, *quae est: facultas res materiales et singulares apprehendendi, vitali quadam repraesentatione in idoneo organo producta.*

Huius facultatis duplex species distinguitur:

1. *Sensus externi*, qui sunt: facultates res materiales et singulares externas apprehendendi, vitali quadam repraesentatione producta in organo, quod exterius in corpore apparet. Vulgo numerantur in homine *quinque* de quibus supra (p. 25) diximus sensus externi. Sunt tamen

---

[1] De hac re multa erudite descripta invenies apud *Pesch* l. c. II, 281 sqq. *Lehmen* l. c. II, 256—286. *Mercier* l. c. p. 81 sqq.

qui *sextum* quendam sensum admittendum esse putaverint, ad sensationes quasdam anormales, puta sensationes in statu hypnotismi habitas, explicandas. Sententia vero eorum nullo nititur fundamento. Quae enim in statu hypnotismi e. g. accidunt, in quantum viribus efficiuntur naturalibus, sextum sensum non praesupponunt. De facili enim haec omnia sensuum externorum, praesertim vero internorum, perturbatione explicari possunt.

2. *Sensus interni,* qui sunt: facultates, quarum operationes directe versantur circa sensationes sensibus externis iam receptas, ut ipsas vel ad unitatem quandam redigant vel conservent et reproducant, vel etiam ut in ipsis novas relationes apprehendant, quas vel ipsae vel res perceptae habent sive inter se sive cum subiecto cognoscente. Sunt autem:

a) *Sensus communis,* cum duplici eius munere, sensus scilicet intimi et sensus communis proprie dicti (p. 25).

b) *Phantasia,* sive reproductiva sive creativa (p. 26).

c) *Memoria* sensitiva (ibid.).

d) *Cogitativa,* quae in animalibus brutis dicitur *aestimativa* (ibid.).

II. *Facultas sensitiva appetitiva* vel **appetitus**, qui est: *facultas, qua vivens cognitivum inclinatur ad bonum sensibus apprehensum vel ad refugiendum malum* (p. 28 sqq.).

III. *Facultas motrix, qua vivens sensitivum ita se movet, ut progrediatur de loco in locum* (p. 30).

§ 2. Quomodo diversae facultates in homine inter se distinguantur, uberius explicatur.

I. Facultatem sensitivam cognitivam ab appetitu sensitivo et a potentia motrice *realiter* distingui a scholasticis communiter admittitur, cum ad obiecta referantur formaliter diversa [1].

[1] Cf. *Boedder* l. c. p. 237 sq.

II. Facultatem vero appetitivam a facultate motrice realiter distingui, in Schola controvertitur [1]. Idem dicendum de distinctione, quam inter appetitum concupiscibilem et irascibilem supra (p. 28) posuimus. Realem autem distinctionem admittit S. Doctor. «Hae autem», inquit, «duae inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet enim ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit [2].

III. Diversas denique cognitionis sensitivae facultates quod attinet, *quaeritur:*

1. Utrum *sensus communis* sit sensus ab aliis sensibus realiter distinctus necne.

Resp.: a) Philosophi communiter admittunt sensum communem esse specialem quendam sensum a sensibus propriis distinctum. Praecipua autem eorum ratio desumitur ex necessitate ponendi sensum quendam, qui simul actus et obiecta sensuum externorum percipere possit. Inter diversa enim obiecta distinguere non potest nisi qui diversa illa obiecta simul apprehendit. Singuli autem sensus externi nonnisi sua obiecta propria percipiunt. Nam actus visionis e. g. est extra ambitum obiectorum audibilium et actus auditionis neque lucidus neque coloratus est.

b) Sunt tamen qui haec omnia explicari posse putent sine speciali quodam sensu, cuius organum ab organis

---

[1] Cf. *Lehmen* l. c. II, 238.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 81, a. 2.

sensuum externorum sit distinctum. Sensum communem enim dicunt nihil aliud esse nisi facultatem diversas nostras sensationes partiales ad perceptionem totalem obiecti adunandi; sensum vero intimum ad sensum tactus referunt; unitatem denique, quam sensus communis nobis manifestat, in unitate nostrae naturae fundari sentiunt [1].

2. Utrum *memoria sensitiva* sit facultas a phantasia et cogitativa (aestimativa) realiter distincta necne.

Resp.: a) In definiendo numero sensuum internorum admodum varia est philosophorum sententia. S. Doctorem scimus quattuor numerare sensus internos, de quibus supra diximus.

b) Haud inepte tamen dicunt qui memoriam sensitivam docent a phantasia et a cogitativa in homine non realiter distingui. «Memoria enim elemento duplici constitui videtur. Quatenus involvit aliquam alicuius rei repraesentationem, ad virtutem imaginatricem reduci posse videtur; quatenus vero recognitionem praeteriti involvit, ab aestimativa non videtur esse necessario separanda, quippe qua cognoscamus phantasmata esse imaginem alicuius rei hoc vel illo modo relatae ad cognoscentem.» [2]

---

[1] «Le sens commun, y compris le sens intime, qui était regardé par les scolastiques comme en étant une fonction, n'est pas, pensons-nous, un sens spécial attaché à un organe déterminé; le *sens commun* proprement dit serait, selon nous, le pouvoir que nous avons d'associer nos sensations pour former la perception totale d'un objet; ce pouvoir a pour base matérielle les centres des organes des sens et leurs fibres commissurales. Quant au *sens intime*, ce serait le sens musculaire de l'exercice de la sensibilité externe; et *l'unité*, que révèle notre pouvoir d'associer nos sensations ou de les discerner, ne serait pas le fait d'une faculté spéciale, mais le résultat de l'unicité de la nature, d'où émanent nos facultés» (*Mercier* l. c. p. 207).

[2] *Pesch* l. c. II, 286. Cf. etiam *Mercier* l. c. p. 257.

Scholion. *De instinctu.* Instinctus definiri potest: *nativa appetitus sensitivi inclinatio vel impetus ad actiones externas eliciendas utiles, i. e. ad finem quendam coordinatas* [1]. Dicitur:

inclinatio appetitus sensitivi, quia instinctus non est motus appetitus naturalis [2], sed motus *spontaneus*, i. e. ex cognitione ab appetitu sensitivo procedens.

ad actiones utiles vel *ad finem quendam coordinatas*, i. e. ad actiones, quae *obiectivam habent finalitatem*, quin huius finalitatis cognitionem habeat appetens; additur enim:

nativa inclinatio, quia instinctus est impetus qui oritur, *ante omnem individualem experientiam rationis concretae utilitatis* vel finalitatis, ex prima apprehensione rei quae obiective est utilis. Sic ante omnem experientiam individualem utilitatis talis nidi et ante omnem experientiam convenientiae huius vel illius herbae aut paleae ad nidum construendum, avis talem herbam utilem esse cognoscit ad talem nidum construendum, ita ut ad ipsam consequendam inclinetur. In quo maxime consistit instinctus a motibus rationalibus in finem differentia specifica, sicut suo loco rem declarabimus.

Quomodo vero sine finalitatis cognitione fiat tamen diversarum actionum ad finem ordinatio, diverso modo a philosophis explicatum est [3]. «Aliter», ait S. Doctor, «invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus

---

[1] «L'instinct désigne une *impulsion native* de l'animal à des actes *extérieurs*, *déterminés*, *coordonnés*, *utiles* à l'individu ou à l'espèce» (*Mercier* l. c. p. 238). «*Instinkt ist,* in seinem tiefsten Wesen betrachtet, *die erbliche*, *zweckmäfsige Anlage des sinnlichen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens im Tiere*» (*Wasmann*, Instinkt und Intelligenz im Tierreich p. 26).

[2] Quid sit appetitus naturalis, recole ex iis, quae supra dicta sunt (p. 28).

[3] Cf. *Haan* l. c. p. 140. *Mercier* l. c. p. 244 sqq.

per ordinationem rationis, unde habet in iis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa se ipsa ordinant ad actionem. Et ideo in iis est impetus, sed non imperium.»[1] Neque inepta docent qui coordinationem illam ex associatione imaginum ante nativitatem iam acquisitarum explicari posse autumant[2].

Instinctum ex parte cognitionis ad aestimativam pertinere, est sententia S. Doctoris; ipsum vero in animalibus brutis proprie inveniri, experientia comprobatur; in homine autem maximam partem cognitione et appetitione ratio-

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 17, a. 2 ad 3.

[2] «La *perception* initiale,» ait Mercier, «origine de la série d'activités coordonnées de l'instinct, serait tantôt une sensation organique interne, tantôt une perception externe, par exemple la vue d'une brindille, d'une forme colorée, l'audition d'un cri, d'un chant, l'odeur d'une piste; ce serait là le premier excitateur. Il est d'ailleur permis de supposer que l'animal nouveau-né possède déjà des images de sensations musculaires; dès avant sa naissance, il a exécuté, en effet, des mouvements variés qui ont pu laisser des traces dans son imagination. Aussitôt donc la première excitation sensitive donnée, l'animal aurait dans sa nature de *former une association d'images;* il imaginerait les mouvements nécessaires à l'acte de préhension des aliments, par exemple, au saut, à la course, à la fuite; cette association se formerait avant toute expérience individuelle, ce serait une synthèse *a priori*, comme dirait Kant; les images des actes et des mouvements éveilleraient le désir de les exécuter, conformément aux exigences du bien-être de l'animal; le désir, finalement, serait la cause déterminante de l'action» (l. c. p. 254). — De hac re magno cum fructu legi potest quae de instinctu et de intellectu doctrina exquisita scripsit Wasmann in opusculo cui titulus: Instinkt und Intelligenz im Tierreich. — Cf. etiam *Lehmen* l. c. p. 210 sqq.

nali suppletur [1]. De quibus iam dicendum est in hoc qui sequitur libro tertio.

Articulus II.

De principio ultimo vitae sensitivae in homine.

I. Ex iis, quae de natura principii sensitivi in genere supra (p. 46) diximus, sequitur, ut in homine principium operationum sensitivarum ultimum et completum non sit anima sola, sed *compositum ex anima et corpore* vel corpus vivens.

II. Naturam vero ipsius *animae* quod attinet, ex principiis, quae iam inducta habemus, id tantum nobis recte concludere licebit, ut dicamus:

Animam humanam habere omnes perfectiones animalium. Ipsam autem esse simplicem vel spiritualem, usque modo non constat. Proinde, sicut iam supra de anima vegetativa diximus, si non alias ac sensitivas in ipsa detegeremus facultates, dicenda esset anima humana corruptibilis, sicut corruptibiles esse diximus animas beluinas [2].

---

[1] «Animalia», inquit S. Doctor, «in sui principio accipiunt naturalem aestimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad haec et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire, unde non oportuit, quod omnis scientia ei naturaliter insit» (De veritate q. 18, a. 7 ad 7).

[2] Cf. supra p. 49.

LIBER III.

DE HOMINE UT EST ENS RATIONALE.

Caput I.

OBSERVATIONES INSTITUUNTUR CIRCA OPERATIONES VITAE RATIONALIS IN HOMINE.

Sectio I.

OBSERVATIONES CIRCA COGNITIONEM INTELLECTIVAM.

Praeter cognitionem sensitivam scholastici in homine reponunt cognitionem *intellectivam*. Quam quidem cognitionem a sensitiva ita distingui docent, ut alius eiusque superioris sit speciei et proinde ab alia procedat facultate, quae dicitur *intellectus*. Cuius rei veritas ex observatione circa diversas intellectus operationes instituta patebit.

Iam vero ex dialectica scimus tres generatim distingui mentis operationes, nimirum: idea, iudicium, ratiocinium [1]. De quibus omnibus proinde hic est agendum, non ut rectum earum usum cognoscamus, quod est obiectum formale logicae, sed ut earum naturam perspiciamus [2].

Articulus I.

DE IDEA SIVE DE SIMPLICI APPREHENSIONE.

§ 1. De obiecto ideae.

Ideam in dialectica definivimus ut sit: *simplex quidditatis alicuius rei repraesentatio in intellectu* [3]. Ad obiectum vero ideae proprie dictae attendentes haec observare possumus.

---

[1] Cf. vol. I, 13. [2] Cf. vol. I, 9, item supra p. 2.
[3] Cf. vol. I, 17.

I. **Obiectum simplicis apprehensionis simpliciter declaratur.**

1. In rebus extra nos exsistentibus non solum percipimus qualitates corporales, qua sunt *tales* proprietates, concretas et materiales, ut talem colorem, talem magnitudinem talibus qualitatibus sensibilibus perceptam, sed *ipsam rationem vel quidditatem* coloris et magnitudinis; non solum talem circulum e. g. talibus proprietatibus corporalibus sensibilem percipimus, sed ipsam *essentiam* circuli concipimus, id scilicet quod exprimitur definitione circuli generatim considerati, i. e. habitudinem inter extrema et media, secundum quam extrema circuli debent aequaliter a medio distare[1].

Quae quidem habitudo praesentatur menti ut aliquid *separatum a mutatione*. Non enim potest concipi circulus, quin undique aequalis sit distantia ab extremis ad medium. Item praesentatur haec habitudo menti tamquam typus et *exemplar aeternum*, ad quod omnes circuli in natura exsistentes, cuiuscumque sunt materiae et magnitudinis, reducuntur. Ad hanc enim habitudinem respicientes percipimus ac iudicamus, quinam sint circuli perfecti et quinam imperfecti, secundum conformitatem vel difformitatem, quam habent cum ipsa.

2. Praeterea, item experientia teste, non solum percipimus quidditatem vel essentiam rerum corporearum extra nos exsistentium, sed etiam abstrahendo, comparando, componendo, res spirituales apprehendimus, ut naturam animae, rationem veri, pulchri, boni, mali, immo ad ipsam Dei naturam cognoscendam assurgimus.

Unde iam in dialectica[2] intelleximus, quomodo ex parte obiecti distinguatur idea proprie dicta ab imagine vel phantasmate in phantasia producta.

---

[1] Cf. vol. I, 13 et 14. [2] Ibid. 133 et 139.

II. **Obiectum proprium intellectus accuràtius declaratur.**

Assertio I. — Obiectum proprium vel primarium intellectus humani in praesenti statu est quidditas vel essentia rei materialis.

Nam proprium intellectus obiectum illud est, ad quod apprehendendum natus est intellectus et quod primario et per se apprehendit [1]. Atqui experientia teste intellectus primario et per se percipit quidditatem vel essentiam rei materialis. Constat enim cognitionem intellectualem hominis a sensu exordium ducere, circa sensiles res potissimum occupari, ad res autem spirituales nonnisi aegro conatu assurgere. Quae satis indicant intellectum nostrum non ad spiritualia omnino, sed ad immaterialia in materiali apprehendenda natum esse.

«*Intellectus humani proprium obiectum*», ait S. Doctor, «*est quidditas sive natura in materia corporali exsistens.*» [2]

Assertio II. — Res omnino spirituales, praesertim vero natura Dei, sunt obiectum secundarium, etsi per se, intellectus humani.

Experientia enim constat res mere spirituales a nobis non cognosci nisi per quandam conversionem ad ideas in rebus sensilibus apprehensas. Sic e. g. Deum quidem intellegimus, sed non nisi per cognitionem creaturarum, quas primo cognoscimus et quarum perfectiones modo analogo Deo tribuimus.

Corollarium. Obiectum proprium intellectus humani est *universale:* obiectum enim, eo ipso quod concipitur ut abstractum a condicionibus determinantibus, quibus afficiuntur res sensibiles, praedicari potest de pluribus et de singulis [3].

---

[1] Cf. vol. I, 133 et 139.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 84, a. 7.

[3] Cf. *Mercier*, Psychologie p. 336 sqq.

§ 2. De origine et efformatione idearum.

I. **De origine idearum.** Circa originem idearum, si observationi recte institutae fidimus, haec cum scholasticis statui possunt principia:

Assertio I. — Intellectus noster initio omni cognitione **actuali** *destituitur:* est sicut «tabula rasa», in qua nihil est scriptum, sed tamen est in *potentia* ad cognosendum.

Haec propositio statuitur contra fautores systematis idearum innatarum, inter quos nominandi sunt: Plato, Cartesius, Leibnizius, Kant, Rosmini, ontologistae.

1. Et *Plato* (427—347 a. Chr. n.) quidem, theoria sua de *praeexsistentia animarum* nisus, *formas* rerum animae, cum corpori infunditur, iam inditas esse docuit, sed in statu quodam quasi oblivionis. Occasione vero sensationis cognitio illa intellectualis, iuxta ipsum, quasi reviviscit, ita ut, cum novas res addiscimus, aliquatenus *reminiscamur.*

2. *Cartesius*[1] vero (vel saltem *cartesiani*), cum ad essentiam animae cogitationem actualem pertinere arbitratus sit, ipsam initio suae exsistentiae compluribus ideis instructam esse autumavit. Tales sunt idea Dei, idea sui ipsius, idea cogitationis, idea liberi arbitrii[2].

3. *Leibnizius*[3] deinde animam monadem quandam esse docuit speciali eaque superiore cognitione praeditam, quae sit quasi schema quoddam confusum, ex quo tamquam ex principio omnis cognitio actualis defluat[4].

---

[1] De Cartesio vide vol. I, 186.

[2] Cf. *Boedder,* Psychologia p. 219. [3] Cf. vol. I, 264.

[4] Quam (Leibnizii) sententiam *Lehmen* (Lehrbuch der Philosophie II, 346) sic explicat: «Wie der Körper aus Monaden, d. h. einfachen, mit Erkenntnis ausgerüsteten Elementen, besteht, so ist auch die Seele eine mit *höherer* Erkenntnis ausgestattete Monade. Die Monaden üben keinen Einfluſs aufeinander aus; jede einzelne Monade ist vielmehr das adäquate Prinzip aller Veränderungen, die

4. *Kantii* autem sententiam de formis innatis in criteriologia sufficienter habes declaratam.

5. *Rosmini* (1797—1855) denique primum *ideam entis indeterminati* innatam esse docuit. Quam sententiam postea ita immutavit, ut ontologismum professus sit.

6. *Ontologistae* vero, inter quos *Malebranche* (1638 ad 1715), *Gioberti* (1801—1852), *Rosmini*, docent ab initio vitae nostrae intellectualis nos immediate intueri Deum ita ut in ipso cetera omnia cognoscamus.

Contra quos omnes assertionem illam primam statuimus, eamque probamus:

1. *Directe:* ex evidenti conscientiae testimonio. Conscii enim sumus ideas nostras non quasi praeformatas vel innatas in nobis inveniri, sed ut a nobis efformatas semper apprehendi: «percipimus nos abstrahere formas universales a condicionibus particularibus.» [1] Quod quidem testimonium idem recordamur fuisse semper, per omnes vitae nostrae annos, ad quos memoria sese extendit. Quae cum ita sint, legitima inductione nobis concludere licet eandem fuisse mentis nostrae evolutionem ab initio, ita ut vel primam omnium nostrarum idearum, notionem scilicet entis, non innatam sed a nobis ipsis efformatam habeamus. Quae conclusio maxime confirmatur ex eo, quod etiam nunc, quoties ideam entis reflexam nobis efformamus, percipimus nos rationem illam universalem a condicionibus particularibus abstrahere.

2. *Indirecte:* Systemata omnia, quae contra hoc tam evidens conscientiae testimonium ponuntur, arbitrario et gratuito sunt excogitata.

---

sie durchläuft. Deshalb wird auch die Seele nicht von aufsen zur Erkenntnis bestimmt, sondern sie selbst ist das Prinzip aller ihrer Erkenntnisse, indem jede vorhergehende Erkenntnis den hinreichenden Grund für die folgende bietet.»

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 79, a. 4.

a) Systema enim *Platonis* de praeexsistentia animarum et idearum reminiscentia nullo nititur fundamento, immo, quoad idearum efformationem, experientiae est contrarium.

b) Gratuito deinde omnino a *cartesianis* statuitur animam essentialiter esse cogitantem. Ex eo enim, quod anima actualiter est vivens, non sequitur, ut actualiter cogitans esse debeat; sufficit enim, ut sit *substantialiter* vivens [1].

c) Schema vero illud idearum confusarum totius mundi singulis animis innatum, a *Leibnizio* satis confuse est excogitatum, nisi forte sit ipsa illa potentia ideas diversas efformandi, quam scholastici admittunt.

d) *Ontologistarum* denique sententia experientiae aperte contradicit. Ideam enim Dei sibi esse ingenitam nemo umquam expertus est, immo experientia scimus Deum a nobis non intuitive sed *discursive*, per contemplationem rerum mundanarum, cognosci.

Quapropter Sancta Romana et Universalis Inquisitio (die 18 Sept. 1861) declaravit has ontologistarum propositiones *tuto tradi non posse:*

1. «Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: si quidem est ipsum lumen intellectuale.»

2. «Illud esse, quod in omnibus et sine quo nihil intellegimus, est esse divinum.»

De *Kantii* vero transcendentalismo, de categoriis scilicet eius et ideis directivis menti innatis, satis diximus in logica [2].

Assertio II. — Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu. Id est, ut de potentia ad actum transire possit

---

[1] Cf. *Lehmen* l. c. p. 358 et 359.
[2] Cf. vol. I, 112 sqq.

intellectus, praerequiritur exercitium sensuum sive externorum sive internorum.

Experientia enim constat nos ideas nostras aliter nobis efformare non posse nisi condiciones determinantes abstrahendo a cognitionibus sensibus perceptis. Quod manifeste apparet in eo, qui sensu quodam caret. Talis enim homo destituitur non solum cognitione sensitiva huic sensui propria, sed etiam cognitione rationis universalis obiecti huius sensus. Sic qui caecus natus est, non solum non cognoscit talem colorem individuum, sed etiam cognitione rationis universalis coloris, quidditatis coloris, destituitur.

Unde fit, ut tuta et facilis, utpote naturalis, institutionis puerilis disciplina ea sola sit, qua ad veritates intellectuales et morales inculcandas indesinenter adhibentur comparationes ex rebus sensibilibus et frequentissime usurpantur parabolae, fabulae, exempla.

Assertio III. — Intellectus non intellegit nisi convertendo se ad phantasmata: id est, in praesenti vitae statu, nullam ideam sibi efformat intellectus, nisi concomitanter ei phantasia praebeat phantasmata, in quibus ipse quasi inspiciat quae intellegere conatur.

Etenim «quilibet in se ipso experiri potest, quod, quando aliquis conatur aliquid intellegere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intellegere studet. Et inde est etiam quod, quando aliquem volumus facere aliquid intellegere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intellegendum.» Hinc etiam fit, ut «impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impediatur homo ab intellegendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit» [1].

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 84, a. 7.

II. **De efformatione idearum.** Ope phantasmatis intellectus ideas sibi efformat diversis operationibus, quarum praecipua est abstractio. Modus vero, quo per abstractionem fit cognitio intellectualis, processui quo fit cognitio sensitiva, in multis est analogus [1].

Sicut enim, cum videmus colorem in aliqua re, oculus abstrahit a sono, ab odore, ab aliis qualitatibus corporeis, ut unice colorem apprehendat, sic etiam, cum intellegimus, oportet intellectus praescindat suum obiectum, abstrahendo omnes notas individuales et omnes condiciones materiales, ut appareat typus ille et exemplar aeternum, iuxta quod res est constituta in sua quidditate vel essentia. Talem operationem revera fieri in nobis, evidenti conscientiae testimonio declaratur. Vocatur autem a scholasticis metaphorice «*phantasmatum illuminatio*».

Unio vero obiecti sic praecisi cum intellectu fit motu quodam passivo simul et activo. Primo enim obiectum agit in intellectum, ut eum ad percipiendum et repraesentandum excitet. Quae quidem *passio* per analogiam cum cognitione sensili dicitur *species impressa.* Intellectus deinde ab obiecto suo ad agendum determinatus ipsum percipit exprimendo similitudinem eius in se ipso. Quae perceptio vel *actio* exprimens dicitur *species expressa,* vel idea, vel notio, vel verbum mentis.

Intellectus autem, quatenus est in potentia ad intellegendum, dicitur *intellectus possibilis;* quatenus vero abstrahendo percipit obiectum suum similitudinem eius in se exprimendo, dicitur *intellectus agens.*

Similitudo denique intellectualiter exhibens essentiam rei cognoscendae exutam qualitatibus immaterialibus et individuis dicitur *species intellegibilis.* Quae sub duplici respectu considerari potest:

---

[1] Confer haec cum iis, quae supra (p. 41) diximus de processu generali, secundum quem fit in nobis sensatio.

vel ut impressa ab obiecto, quatenus intellectum ad obiectum exprimendum adaptat, et tunc dicitur *species impressa;*

vel ut obiecti repraesentatio sive expressio vitalis, quam exserit intellectus, cum specie impressa ad eam producendam determinatur, et tunc dicitur *species expressa*[1].

Illud autem, quod primo et directe sic percipit et sibi repraesentat intellectus, non est nisi typus quidam indeterminatus, idea abstracta tantum, non autem proprie universalis. Tali enim apprehensione mens rationem illam immaterialem a condicionibus individualibus percipit quidem abstractam, non autem cognoscit ut pluribus rebus communem. Quapropter ratio vel quidditas sic directe percepta dicitur *universale directum.* Potest vero intellectus reflexione in suum actum ulterius redire et considerare talem rationem revera pluribus rebus communem esse, e. g. rationem circuli in tali circulo apprehensam pluribus circulis convenire: et tunc idea illa formaliter fit universalis et vocatur *universale reflexum*[2].

Praeter abstractionem proinde, quae plures gradus admittit, aliae etiam ad ideas efformandas conferunt operationes, ut *reflexio, comparatio, synthesis*[3].

---

[1] Utrum inter speciem impressam et speciem expressam sit distinctio realis an rationis tantum, ab auctoribus in contentione ponitur. A neoscholasticis plerumque admittitur distinctio realis. Cf. *Boedder* l. c. p. 153 sq.; item *Mercier* l. c. p. 119 sqq. Item certum non est apud auctores intellectum agentem a possibili realiter distingui. De hac re vide *Boedder* l. c. p. 160.

[2] Cf. vol. I, 21. 23. 147. 148.

[3] Cf. vol. I, 15. — De modo, quo traditionalistae efformationem idearum explicaverunt, non est cur hic dicamus, cum de hac re sufficienter disseruerimus in criteriologia p. 122 sqq.; ubi etiam (p. 117) recolere potes, quid positivistae de ideis universalibus sentiant.

Articulus II.

DE IUDICIO.

§ 1. Natura iudicii generatim declaratur.

Diversas notiones inter se componendo vel dividendo mens sibi efformat iudicium, quod in logica definivimus ut sit: *actus intellectus de duarum idearum convenientia vel repugnantia pronuntiantis* [1].

Ad iudicium efformandum scimus requiri, ut mens 1° duas notiones sibi repraesentet, 2° notiones deinde illas inter se comparet, 3° denique circa convenientiam vel repugnantiam illarum notionum pronuntiet. Ex tribus autem illis elementis elementum formale diximus esse pronuntiationem [2].

Materialiter proinde iam spectatum iudicium *intellectuale* vel *proprie dictum,* de quo hic agitur, distinguitur a iudicio *apprehensivo* eo, quod iudicium intellectuale versatur circa *ideas* proprie dictas, iudicium vero apprehensivum circa *sensationes* vel imagines sensiles [3]. Praecipua autem differentia invenitur in elemento *formali.*

§ 2. Elementum formale iudicii accuratius inspicitur.

Ad naturam iudicii intellectualis dignoscendam maxime nostra interest perspicere, quomodo mens [4] pronuntiationem inter duas ideas efformet. Iam vero:

---

[1] Vol. I, 34.

[2] A philosophis in contentione ponitur, utrum apprehensio vel perspicientia convenientiae vel disconvenientiae realiter distinguatur a pronuntiatione mentali an ratione tantum ratiocinata. De hac re videsis *Boedder* l. c. p. 180 sqq. *Lehmen* l. c. p. 397 sq.

[3] Cf. vol. I, 34 et 35.

[4] Iudicium revera esse actum mentis vel intellectus a Cartesio et Malebranchio negatum est, cum affirmare, negare, dubitare diversos modos *volendi* esse duxerint. Quorum sententiam falsam esse, patebit ex iis, quae de voluntatis obiecto proxima sectione

1. Experientia teste, quotiescumque iudicia perfecta vel proprie dicta efformamus, attributum et subiectum non simpliciter componimus vel dividimus, sed *componimus vel dividimus percipiendo inter attributum et subiectum esse eiusmodi relationem, ut subiectum contineatur in extensione attributi vel attributum in comprehensione subiecti;* aliis verbis: pronuntiatio fit ex perspecto *nexu logico*[1]. Idea enim, quae praedicati munere fungitur, consideratur ut *idea universalis,* in cuius extensione subiectum pronuntiatur contineri ut *pars logica*[2]. In iudicio autem apprehensivo synthesis duorum fit a subiecto cognoscente propter *nexum physicum* illorum duorum.

Qui quidem nexus duplici modo institui potest et revera instituitur. Saepenumero enim ita fit, ut, quae extra mentem physice sunt coniuncta, sive ratione concreta spatii, sive ratione concreta temporis (conexio consecutionis), sive ratione concreta causalitatis (conexio intrinseca, influxus physicus), ea cum hac ipsa relatione concreta coniunctionis apprehendantur. Sic animal percipit ignem esse ibi, in tali loco et non in alio, item talem calorem, quem sentit, procedi a tali igne. Neque raro nexus ille physicus instituitur in subiecto ex associatione illa physica (psychica) imaginum, ex qua pro-

---

declarabimus. Obiectum enim voluntatis non est verum, sed bonum. Praeterea, si iudicium, ut actus elicitus, esset actus voluntatis, ea tantum affirmaremus, quae vellemus. Experientia tamen teste multa affirmamus esse, quae nolumus. «Wäre das Urteil als solches eine Bethätigung des Willens», ait *Lehmen* l. c. p. 397, «so könnten wir nur das im Urteil bejahen, was wir *wollen*, und müfsten notwendig alles, was wir nicht wollen, verneinen. Bejahung und Verneinung wären gleichbedeutend mit Wollen und Nichtwollen. Nun ist es aber eine bekannte Thatsache, dafs wir oft bejahen, dafs etwas sei, auch wenn wir es durchaus nicht wollen, und dafs wir vieles als nicht seiend verneinen, obschon wir es wollen.»

[1] Cf. vol. I, 35. [2] Ibid. p. 180.

cedit motus ille, quem *instinctum* supra (p. 54) vocavimus.

2. Quae cum ita sint, non defuerunt philosophi, qui in ipso intellectu talia *iudicia instinctiva* posuerint, quae scilicet non ex perspecta evidentia obiectiva, sed ex *caeca quadam naturae* impulsione procedant. Tales fuerunt *sentimentalistae*, quos vocant. Eorum vero dux exstitit *Reid*[1]. Is «cum scepticismum impugnare vellet, Lockio et Humio sese opposuit, negans omnes cognitiones nostras ex sola sensatione originem ducere. Sensationes vel simplicissimas (ut perceptionem odoris) iam iudicia quaedam necessaria et universalia adiuncta habere opinatus est, in quo genere essent principia substantiae et causalitatis. Haec igitur iudicia primitiva ex experientia hauriri non posse. Ea fassus est non esse nobis innata ut iudicia sive principia explicita. Neque scivit ea per abstractionem ab intellegentia post experientiam formari posse. Reliquum igitur erat, ut diceret, ea a nobis admitti propter instinctum caecum naturae nostrae inditum. Eius generis principia, quae ab omnibus hominibus propter invincibilem naturae impetum admitterentur, numeravit octo.»[2]

Doctrinam similem a Kant scimus esse propositam in iudiciis illis syntheticis a priori explicandis[3].

Sed talem naturae impulsum *caecum* revera exsistere, nulla experientia docet, immo ex iis, quae contra Kant statuimus, aperte scimus omnia iudicia nostra certa, vel ipsa iudicia necessaria, oriri non ex caeca synthesi, sed ex evidentia obiectiva menti sese manifestante[4].

Si quis tamen nihilominus instinctivum vocandum esse duxerit motum illum intellectus, secundum quem, com-

---

[1] Thomas Reid (1710—1796), in urbibus Aberdeen et Glasgow philosophiae professor, scholae quam scoticam vocant caput exstitit. [2] *Pesch*, Instit. log. I, 77.

[3] Cf. vol. I, 105. [4] Cf. vol. I, 113. 114. 130 sqq.

paratione facta et veritate perspecta, in iudicium eliciendum mens sua natura necessario fertur, cum eo disputatio non erit protrahenda. Tunc enim quaestio erit de voce, non de re.

Formaliter proinde spectatum iudicium *intellectuale* a iudicio *apprehensivo* distinguitur eo, quod illud fit ex perspecto *nexu logico*, hoc autem ex apprehenso *nexu physico*.

ARTICULUS III.

DE RATIOCINIO.

Ratiocinium in logica definitum est: *actus mentis, quo duarum idearum convenientia vel repugnantia ex proportione, quam habent cum una tertia notione, infertur*[1].

Eius elementum formale scimus esse *consequentiam* vel nexum logicum exsistentem non iam inter duas ideas, sed inter tres[2].

Quae cum ita sint, ad naturam ratiocinii dignoscendam, hic nexus logicus imprimis prae oculis est habendus. Hac enim nota ratiocinium *perfectum* vel *formale*, de quo hic agitur, distinguitur a motibus illis, qui ad instar ratiocinii fiunt in potentia aestimativa, per associationem imaginum sensilium et per inclinationem quandam instinctivam, sine ulla idea universali et proinde sine ulla cognitione nexus logici, qui inter perceptiones illas exsistit. Quales motus in animalibus brutis esse possunt et experientia teste in ipsis insunt, ut ex iis scimus, quae supra de instinctu diximus. Avis e. g. cum nidum construit, vulpes cum venatur, plura iudicia imperfecta inter se componunt et operationes eliciunt, quae ratiocinia imitantur, sed tamen ratiocinia formalia non sunt, quia motus illi non fiunt vi cognitionis nexus *logici* inter plures ideas exsistentis, sed vi associationis naturalis imaginum sensilium ope memoriae et aestimativae.

---

[1] Vol. I, 65. [2] Cf. ibid. p. 67 et 70.

Scholion. *De diversis intellectus denominationibus.* — Intellectus, pro diversitate operationum quas elicit, diversis insignitur nominibus.

I. *Ratione modi,* quo actum suum exercet, distinguitur intellegentia et ratio.

Intellegentia dicitur intellectus, quatenus principia per se et immediate nota percipit.

Ratio vero dicitur intellectus, quatenus ex notis ad ignota per ratiocinium discurrit. — Ratio autem ipsa duplex distinguitur.

1. Ex parte *obiecti,* circa quod versatur, dividitur in superiorem et inferiorem.

Ratio *superior* dicitur ratio, quatenus intendit aeternis contemplandis et consulendis.

Ratio *inferior* vero est ratio, quatenus rebus intendit temporalibus.

2. Ex parte *finis,* quem ratio in veritate cognoscenda intendit, dividitur in speculativam et practicam.

Ratio *speculativa* dicitur ratio, quatenus sistit in contemplatione veritatis, inquirendo quid sit verum.

Ratio *practica* vero dicitur ratio, quatenus cognitionem suam ad opus applicat, inquirendo quid sit faciendum.

II. *Ratione obiecti,* circa quod intellectus versatur, distinguitur conscientia et memoria.

Conscientia dicitur intellectus, quatenus operationes suas intellectuales cognoscit ut praesentes. Haec conscientia intellectiva, quae dicitur etiam conscientia intellectiva *psychologica,* distinguenda est a conscientia psychologica sensitiva (a sensu intimo) et a conscientia intellectiva morali, quae est intellectus, quatenus pronuntiat circa convenientiam actuum nostrorum cum lege morali. De conscientia morali sermo erit in ethica.

Memoria dicitur intellectus, quatenus species intellegibiles conservat et, per reflexionem in suum actum, ut quondam habitas recognoscit.

Cum autem operationes illae omnes, intellegentiae, rationis, conscientiae, memoriae, versentur circa idem obiectum formale (immateriale), non est cur ipsas ad facultates diversas specifice distinctas referamus. Plane enim eorum omnium ratio sufficiens explicatur, si admittimus intellegentiam, rationem, conscientiam, memoriam esse functiones diversas unius et eiusdem facultatis, quae dicitur intellectus.

Sectio II.

OBSERVATIONES CIRCA APPETITUM RATIONALEM VEL VOLUNTATEM.

Articulus I.

DE OBIECTO VOLUNTATIS.

§ 1. **Obiectum voluntatis simpliciter declaratur.**

1. Experientia teste, in rebus extra nos exsistentibus non solum tale bonum corporeum concretum, individuum, sensu apprehensum appetimus, sed ope intellectus in rebus materialibus *ipsam rationem universalem boni* detegimus et ad ipsum inclinamur.

2. Sub lumine autem et influxu huius rationis universalis boni omnia bona singularia et particularia appetere possumus, et illa quidem non solum materialia sed etiam spiritualia. Volumus enim vel amamus iustitiam, sapientiam, bonum, pulchrum, rationes illas omnes immateriales, quas intellectus, ex iis quae supra (p. 58. 59) diximus, secundario apprehendit.

Facultas vero, quae haec omnia sic appetit, dicitur *voluntas*.

§ 2. **Obiectum proprium voluntatis accuratius determinatur.**

Assertio: Obiectum proprium voluntatis est ipsa ratio boni latissime accepta seu bonum universale indeterminate sumptum.

Nam proprium voluntatis obiectum illud est, ad quod appetendum nata est voluntas, et quod primario et per se appetit. Atqui, experientia teste,

1. Voluntas ad rationem boni latissime accepti appetendam nata est, i. e. *voluntas nostra naturaliter inclinatur ad universale bonum.*

Nemo enim est, qui non experiatur se ad universale bonum ita semper anhelare, ut ab insatiato illius appetitu haud possit temperare. Et re quidem vera, quotquot bona possidemus, quantacumque est felicitas qua fruimur, semper plura desideramus et ad altiora ascendere cupimus. Immo, quo maior est copia bonorum, eo vehementius fit in nobis desiderium ad maiora. Sed haec *universalitas* et motus illius *necessitas* aperte probant voluntatem nostram, dum illa bona particularia appetit, *naturaliter inclinari* in rationem boni latissime acceptam seu bonum universale, quod ad omnem boni rationem indeterminate sese extendit, sicut ratio entis, et cui in concreto correspondet summum bonum, iuxta illud a S. Augustino tam praeclare dictum: «*Fecisti nos* (Domine) *ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*»[1] Quod S. Doctor his verbis declarat: «Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed in solo Deo.»[2]

2. *Bonum universale voluntas primario et per se appetit.*

Intime enim experimur, quoties voluntate aliquid volumus, nos illud velle sub lumine et influxu rationis universalis boni: volumus bona particularia, *quia* sunt bona, quia habent aliquid de ratione boni universalis, quod propter ipsum volumus.

---

[1] Confess. l. I, 1. [2] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 2, a. 8.

Proinde, sicut intellectus nihil intellegit nisi sub lumine notionis universalis entis ut veri, ita etiam voluntas nihil vult nisi sub influxu rationis universalis entis ut boni. Bonum universale vult primario et propter se, bona autem particularia secundario et propter bonum universale.

Iam vero, quod volumus propter se, dicitur *finis*, quia est id, quo obtento, operatio voluntatis desinit; ea autem, quae appetimus propter finem, dicuntur media [1].

Quare universale bonum, cum tale sit, ut totam voluntatis capacitatem expleat, nec aliud quicquam extra ipsum inveniri possit quod appetatur, dicitur etiam *finis ultimus*, quia in ipso voluntas ultimo quiescit, vel etiam *beatitudo*, quae est «status omnium bonorum aggregatione perfectus» [2]. Proinde recte dicitur etiam: «Finis ultimus hominis est universale bonum vel beatitudo in genere.» [3]

Articulus II.

DE OPERATIONIBUS VEL ACTIBUS VOLUNTATIS.

§ 1. De actibus voluntatis generatim.

I. **Notio voluntarii.** Motus vel actus appetitus rationalis dicitur *voluntarium*. A Schola definiri solet: «*actio ab interno principio procedens cum cognitione finis*» [4].

Ad rationem igitur voluntarii constituendam duo requiruntur: 1° aliqua cognitio finis, vel eius quod voluntas intendit, ex parte intellectus; et 2° exercitium voluntatis consentientis.

Actus appetitus sensitivi, quoties fiunt in nobis *sine cognitione rationali* finis, i. e. sine intellectus advertentia,

---

[1] Cf. vol. I, 310. [2] *Boethius*, De consol. l. III, c. 2.

[3] Huius beatitudinis uberior explicatio fiet in theologia naturali.

[4] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 6—17; item *Suarez*, De voluntario et involuntario disp. 1, sect. 1—4. *Meyer*, Instit. iuris natur. I, 61 sqq. *Marc*, Inst. morales I, n. 271 sqq.

et proinde sine voluntatis consensu, dicuntur actus *spontanei*[1]. — Actus vero, qui fiunt sine ullo appetitus, aut sensitivi aut rationalis, exercitio, vocantur actus *non voluntarii.* Sic actus, quo quis feria VI carnem appetit sub motu solius appetitus sensitivi, dicitur actus spontaneus; assimilatio vero carnis per intussusceptionem, augmentatio, sanguinis circulatio sunt actus non voluntarii; in hos enim actus directe non influit volitio. — Actus denique, qui fiunt a principio extrinseco in nobis, voluntate repugnante, dicuntur *involuntarii.*

Notandum. Moralistae saepenumero involuntarium vocant actum, quem quis facit ignorans, non facturus si scisset; non voluntarium, actum quem ignorans quidem fecit, sed quem sciens fecisset adhuc[2].

II. **Species voluntarii.** Voluntarium dividitur:

1. *Ex parte influxus* voluntatis: in voluntarium elicitum et voluntarium imperatum.

Voluntarium *elicitum* est ille actus, quem voluntas exsequitur in se ipsa, i. e. qui procedit a voluntate tamquam a causa efficienti propria et immediata. E. g. amare, desiderare, gaudere etc.

Tot sunt species actuum elicitorum voluntatis, quot sunt passionum species, sed actus illi non dicuntur passiones, sed *affectus* («Gefühl», «sentiments»), quatenus consideratur in ipsis passivitas, quam producunt in nobis, potius quam eorum activitas.

Voluntarium *imperatum* est ille actus, quem alia facultas exsequitur movente voluntate, e. g. ambulare, scribere, cantare, si fiunt huiusmodi actus sub influxu voluntatis.

---

[1] Cf. supra p. 40. — Spontaneum vocant etiam motum voluntatis in universale bonum («volitio spontanea»), de quo supra diximus; cf. *Mercier* l. c. p. 396 sqq.

[2] Cf. *D'Annibale,* Summula theologiae moralis I, 122.

2. *Ex parte perfectionis,* qua finis cognoscitur et intenditur, dividitur in voluntarium perfectum et voluntarium imperfectum.

Perfectum illud est, quod fit ex plena cognitione intellectus et pleno consensu voluntatis, ut si quis perfecte sciens et volens feria VI carnem edit.

Imperfectum illud est, quod fit cum cognitione imperfecta vel ex consensu non pleno, ut contingit in semidormiente. Quando de voluntario sine addita restrictione sermo est, intellegitur voluntarium perfectum [1].

3. *Ex parte modi,* quo voluntas movetur, dividitur in necessarium et liberum.

Necessarium illud est, quod voluntas ita exsequitur, ut non possit id non exsequi. Sic beati in caelo voluntarie quidem, sed tamen voluntario necessario Deum amant.

Liberum illud est, quod voluntas ita exsequitur, ut activitatis suae dominium habeat; quod proinde potuit ante positionem actus non exsequi. Sic homo his in terris Deum amat.

§ 2. De voluntario libero speciatim.

I. Notio libertatis evolvitur.

1. *Libertas in genere* est *immunitas ab obligatione.* Obligatio vero hic intellegitur *quidquid determinat ens ad sic se habendum et non aliter.* Quo maior proinde est illa immunitas a dependentia, eo maior est libertas. Unde Deus, cum sit ens a se, neque ab ullo alio ente ad taliter sese habendum determinetur, maxima gaudet libertate.

Obligatio autem illa potest vel oriri a lege vel effici a vi physica. In priore casu immunitas ab obligatione dicitur *libertas independentiae* vel *libertas moralis,* quae stricto sensu accepta non convenit nisi Deo; in altero casu libertas dicitur *psychologica.* De qua libertate hic agitur.

---

[1] Cf. *Lehmkuhl,* Theol. moralis I, 11 et 12; item *Marc* l. c. n. 271 sqq.

2. *Libertas psychologica* duplex distinguitur, nimirum libertas a coactione et libertas a necessitate.

a) Libertas *a coactione* est *immunitas a vi externa determinante* ad aliquid contra entis inclinationem. Quae libertas deest e. g. in eo qui invitus trahitur in carcerem.

b) Libertas *a necessitate* est *immunitas a determinatione intrinseca* inclinante facultatem ad unum actum ita, ut non possit illum non exercere. *Positive* proinde libertas a necessitate consistit in facultate sese ipsum ad talem agendi modum determinandi, est: *perfectio qua facultas habet dominium sui actus.* Libertas a necessitate vocatur etiam *liberum arbitrium* vel *libertas arbitrii*, quia «nihil aliud est quam *vis electiva*» [1], i. e. facultas vel eligendi inter actum et non actum, et tunc libertas a necessitate vocatur libertas *exercitii (contradictionis)*; vel eligendi inter actum unum et alium, et tunc dicitur libertas *specificationis.* Libertas specificationis, quando consideratur prout est facultas eligendi inter actum moraliter bonum et eius oppositum, i. e. actum moraliter malum, dicitur libertas *contrarietatis.* Libertas arbitrii e. g. dicitur libertas exercitii, quoties eligimus inter ambulare et non ambulare; libertas vero specificationis, quando electio fit inter ambulare et scribere; libertas denique contrarietatis, quatenus eligere possumus inter mentiri et verum dicere.

Sed quidquid est de diversis his modis, secundum quos libertas arbitrii in homine de facto sese manifestare potest, ad *essentiam liberi arbitrii* pertinet *indeterminatio intrinseca ad actum* talis, ut voluntas dominium sui actus habeat. Unde libertas specificationis et libertas contra-

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 83, a. 4. Cf. etiam ibid. a. 3, ubi haec habet S. Doctor: «Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumns unum recipere, alio recusato, quod est eligere.»

rietatis, etsi de facto in homine inveniuntur, ad essentiam tamen liberi arbitrii non pertinent.

Quibus declaratis, haec merito statui potest liberi arbitrii definitio *essentialis: «voluntatis facultas, qua, positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere vel non agere.»*[1]

II. **De exsistentia et extensione libertatis in homine.**

1. De libertate a coactione.

Assertio I. — In homine coactio cadere potest in actus voluntatis imperatos.

Sensus huius assertionis est: actus, qui ab aliis potentiis eliciuntur, sed tamen a voluntate imperari solent, possunt aliquando elici a propria potentia contra inclinationem voluntatis vi externae coactionis. Quod experientia evidenter constat. Sic e. g. cogi potest homo, ut audiat vel videat, quod audire vel videre non vult. *Ratio* autem huius rei invenitur in modo, quo potentiae illae operationes suas exercent. Agunt enim necessario eo ipso, quod obiectum fit praesens, vel eo ipso, quod in eorum organis fit impressio, quam obiectum naturaliter producit. Quae omnia fieri possunt contra inclinationem voluntatis ab agente externo.

Assertio II. — Homo libertate a coactione gaudet quoad voluntatis actus elicitos.

Repugnat enim actum voluntarium elicitum esse coactum. Actus enim elicitus est actus a principio intrinseco *secundum inclinationem voluntatis* procedens; actus autem coactus est actus a principio extrinseco *contra inclinationem voluntatis* productus. Sed manifeste repugnat unum et eundem actum esse a principio intrinseco et secundum inclinationem voluntatis, et simul a principio extrinseco et contra inclinationem voluntatis.

2. De libertate a necessitate vel de libero arbitrio.

---

[1] *Meyer* l. c. p. 74.

Hominem non habere liberum arbitrium circa *bonum universale* sive beatitudinem in genere iam supra (p. 72) ostendimus, ubi ipsum illud bonum universale esse obiectum proprium voluntatis observavimus. Neque enim ulla facultas independens esse potest a determinatione intrinseca relative ad obiectum suum proprium, cum illud sit, ad quod apprehendendum facultas est nata.

Ad rem S. Doctor: «Sicut autem coloratum est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntatis, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit.» [1] Sed quaeritur:

Utrum relative ad bona particularia voluntas humana habeat liberum arbitrium an determinationem intrinsecam.

Dubia. Videtur homo non esse liber relative ad bona particularia.

1. «Quicumque enim est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur Ier. 10, 23: *Non est in homine via eius, nec viri est, ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.» [2]

2. Absurdum deinde est ponere effectum sine causa. Atqui ponere hominem libere agentem idem est ac ponere effectum sine causa: ponitur enim effectus, quin sit aliquis, qui ad effectum producendum determinetur. Ergo absurdum est ponere hominem libere agentem. Ita *Schopenhauer* [3].

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 10, a. 2.

[2] Ibid. I, q. 83, a. 1, 4.

[3] «Hier sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das andere; das ohne Grund jetzt A wirkt, während es ebensowohl B oder C oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter

3. Quidquid movetur, ab alio movetur. Sed voluntas, cum eligit bonum particulare, movetur. Ergo ab alio movetur. Quod autem ab alio movetur, id non est liberi arbitrii.

4. Item, qui docet, positis omnibus ad agendum praerequisitis, voluntatem posse agere vel non agere, implicite docet, posita ratione sufficienti alicuius rei, hanc rem posse non esse. Sed hoc videtur esse contra principium rationis sufficientis. Ergo liberum arbitrium absurde ponitur.

Quinto denique libertas saltem eo sensu est intellegenda, ut dicatur cum Leibnizio: «Electio voluntatis liberae infallibiliter fertur in illud, quod intellectu ut melius apprehenditur» [1]; secus enim deesset electionis ratio sufficiens. Atqui nihil esse sine ratione sufficienti ab omnibus admittitur.

Sed contra est consensus omnium hominum circa exsistentiam liberi arbitrii in omnibus secundum illud Eccli. 15, 14: «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui», unde haec a tota Schola propugnata

Thesis. *Homo habet liberum arbitrium circa bona particularia sive media ad beatitudinem.*

Status quaestionis. In hac thesi ad elementum essentiale liberi arbitrii maxime attendentes id imprimis contendimus: Homo, dum actu voluntario bona particularia appetit, ipsa ita appetit, ut, positis omnibus ad agendum praerequisitis, potuerit actum suum voluntarium circa illa bona elicere vel non elicere.

Contra thesim sic intellectam duplicem habemus *adversariorum* speciem.

---

denselben Umständen könnte, d. h. ohne daſs jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug vor B, C, D erteilte» (Die beiden Grundprobleme der Ethik p. 47). Cf. *Pesch* l. c. III, 339.

[1] De sententia Leibnizii vide *Boedder* l. c. p. 270 sq.

Alii enim libertatem hominis negant, non ex principiis quibusdam philosophicis, sed *propter errorem theologicum*. Sic Lutherus et cum eo reformatores, quos dicunt, saeculi XVI originariam hominis libertatem agnoscentes, eam Adami peccato generi nostro esse amissam docuerunt. Quae doctrina formaliter inspecta i. e. quatenus error est theologicus, refellitur in theologia sacra. Hic autem, quidquid est de peccato originali, hoc solum nobis probandum est contra eiusmodi adversarios, nos scilicet *de facto* habere libertatem arbitrii, cum vita fruamur rationali.

Alii vero ipsis *principiis suis philosophicis* inducti sunt, ut libertatis arbitrium excludant. Tales fuerunt cuiuscumque aetatis fatalistae, materialistae, pantheistae, nostris vero temporibus qui *deterministae* vocati sunt. Determinismum sub diversis formis hodierni positivistae maxime professi sunt [1].

Iam vero alienum esset prima fatalistarum, materialistarum, pantheistarum, positivistarum principia hoc loco refellere: hoc unum thesi nostra intendimus, ut contra deterministas, qualescumque sunt, probemus voluntatem nostram his in terris in omnibus suis actibus immunem esse a determinatione intrinseca, ita ut possit eligere inter actum et non actum; et ut rationem huius indeterminationis ostendamus.

Thesis nostra, quatenus exsistentiam liberi arbitrii affirmat, *de fide* est iuxta hunc *Concilii Tridentini* canonem: «Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam: anathema sit.» [2]

---

[1] Diversas determinismi formas dilucide expositas invenies in libro cui titulus: La conscience du libre arbitre, par *Léon Noël* (Louvain, Inst. Sup. de Philosophie), p. 27—100.

[2] De iustific., sess. 6, can. 5.

Thesis probatio. 1. *Demonstratio directa.* Hominem vera frui libertate relative ad bona particularia a posteriori probari potest ex evidenti conscientiae testimonio et ex consensu omnium populorum; a priori vero, ex ipsa natura voluntatis, qua est appetitus rationalis.

a) *Ex testimonio conscientiae.* Conscientia enim nobis testatur esse actiones, quarum dominio fruimur tali, ut pro arbitrio nostro possimus eas elicere vel non elicere. Quod quidem dictamen evidenter experimur in nobis:

ante actionem, dum meditamur et pensamus motiva, quibus induci possimus ad nosmet ipsos libere taliter vel taliter determinandos (deliberatio).

in ipso actionis exercitio, dum clare sentimus determinationem ad actionem nostrum esse opus, immo esse in nostra potestate actum inceptum reprobare et, nisi intervenit coactio, inceptum opus abrumpere.

post elicitum actum, dum pro recte factis nobis ipsis gratulamur, pro male gestis tristitia et paenitentia afficimur, conscientia mordemur.

Clare proinde conscientia videmus nos *deliberationem* circa valorem motivorum libere protrahere; item, *decisione*, quam vocant, deliberationi atque considerationi illi nos libere finem imponere, ita ut, decisione peracta, libere *eligamus* inter actum et non actum vel inter talem actum et alium. Quae evidentia obiectiva tam clare sese manifestat, ut nonnisi a sceptico, tamquam non sit firmissimum veritatis criterium, repudiari possit.

Neque enim haec intima nostra persuasio tamquam *illusio* est habenda, quae ex ignorantia oriatur, quatenus scilicet vera causa actionum nostrarum eaque necessaria nos lateat. Talis namque suppositio tribus praesertim laborat vitiis: 1. *Gratuito* omnino est excogitata, si quidem causam ignotam, quippe quae sit ignota, necessariam

esse, nemo affirmare potest[1]. 2. *Perperam* adhibetur, cum experientiae contradicat. Experientia enim scimus ignorantiam causae eorum, quae in nobis accidunt, non necessario inducere in nobis illusionem, qua putemus has affectiones cum libertate fieri[2]. 3. Tertio denique eadem evidentia nobis apparet nostra ad agendum indeterminatio ac nostra propria exsistentia. Item eadem vi conscientia nobis testatur voluntatem inter duas actiones fluctuare, qua nobis refert statum intellectus circa veritates, utrum scilicet cum certitudine adhaereat an in dubio maneat. Unde, si in priore casu testimonium conscientiae ut mera illusio est habenda, cum eodem iure idem de statu mentis relative ad veritatem est dicendum, ita ut omnis ruat certitudo, et aperiatur via ad scepticismum absolutum.

Admittendum est proinde conscientiae testimonium circa libertatem ut verum.

b) Confirmatur haec probatio *ex consensu populorum*. Etenim, quod sua cuique conscientia testatur, id genus humanum palam asseruit semper et declaravit verbis,

---

[1] «Mais, d'abord, de quel droit le déterministe affirmera-t-il que ces causes nous font agir, puisqu'il les déclare inconnues? Si elles sont inconnues, apparemment leur mode d'action échappe aussi à l'observation, et, dès lors, il est arbitraire de préjuger que ce mode d'action est nécessitant» (*Mercier* l. c. p. 407).

[2] «Cette vieille objection au libre arbitre, tirée de l'ignorance des causes, ne résiste d'ailleurs pas au contrôle des faits. Le neurasthénique ignore les causes de son affaissement physique et moral: se croit-il libre? Entre les dispositions intérieures d'un homme qui mûrit un projet, délibère, prend un parti, choisit ses moyens d'action, se met résolument à l'œuvre, et pour toutes ces raisons se croit libre, et l'état d'âme d'un sujet qui subit l'impulsion de ressorts cachés, ignorant quels ils sont et d'où ils viennent, subissant passivement l'action qui l'entraîne, le contraste n'est-il pas évident?» (*Mercier* ibid.)

operibus, factis. *Verbis:* omnes enim de sua libertate vel indeterminatione loquuntur. *Operibus:* si quidem ante actionem deliberant, consilia expetunt vel dant, praemiis vel paenis propositis multa suadent. *Factis:* ubivis namque gentium vigent leges, praecepta, pacta, alia huiusmodi, quae nullo modo explicari possunt, nisi admittatur omnes homines intime sibi conscios esse libertatis suae vel indeterminationis ad agendum.

Sed eiusmodi universalis et invincibilis persuasio non potest non esse immediata et certissima vox naturae rationalis, in qua error esse non potest [1]. Nam talis persuasio cupiditatibus non solum non favet, sed ipsis etiam opposita est. Praeterea nulla ab adversariis sufficiens potest afferri ratio tam universalis et tam constantis persuasionis, cum nos optimam eius rationem in ipsa hominis natura rationali esse ostendere possimus.

c) Liberum enim arbitrium a priori *ex ipsa natura voluntatis* probari potest, si quidem fundatur in motu naturali voluntatis, qualem ipsum supra (p. 71 sqq.) declaravimus. Qui motus a natura ita institutus est, ut voluntas determinationem intrinsecam habeat circa bonum universale, quando ipsi ut tale ab intellectu proponitur. Sed bona particularia, eo ipso quod sunt particularia et non bonum universale, non sunt secundum omnem considerationem bona. In quantum autem deficiunt ab aliquo bono, possunt ab intellectu accipi ut non bona. Intellectus enim, cum rationem universalis boni intellegat, potest bonum particulare cum hac ratione comparare. In quantum deinde considerat defectum boni, potest illud bonum particulare voluntati proponere ut non conducens ad bonum universale; in quantum autem considerat bonum particulare, potest ipsum apprehendere ut conducens ad finem, et secundum hanc considerationem possunt

[1] Cf. vol. I, 166.

bona particularia repudiari vel approbari a voluntate, cum possit in idem ferri secundum diversas considerationes [1]. Cum vero nulla creatura sit bonum absolute universale, sequitur, ut nullum bonum creatum necessario movere possit voluntatem neque quietare. Ad rem S. Doctor: «Obiectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale: quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur Ps. 102, 5: Qui replet in bonis desiderium tuum etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.» [2]

Notandum tamen Deum, etsi in se est summum bonum, tamen in praesenti vita a nobis non evidenter et necessario apprehendi ut bonum omnino perfectum, nullam exhibens deficientiam, quia non intuitive, sed abstractive eum cognoscimus, et quia eius servitium his in terris semper adiunctum habet aliquem laborem mentis vel corporis. Unde efficitur, ut voluntas, cum obiectum eius sit *bonum intellectu apprehensum,* neque in Deum necessario tendat, quando his in terris ut finis ultimus in concreto voluntati est propositus, neque proinde necessario in bona particularia, quae apprehenduntur ut ad Deum conducentia.

2. *Demonstratio indirecta.* (Argumentum per absurdum.)

a) Negata libertate hominis, ruit omnis certitudo. Quod supra iam ostendimus, cum de claritate diximus, qua evidentia liberi arbitrii conscientiae sese manifestat. Immo vero, sublata libertate arbitrii, ne deterministarum quidem sententia ab ipsis ut vera admitti potest. Tunc enim ratio sufficiens, propter quam diversi homines diversas

[1] Cf. *S. Thom.,* S. theol. I, II, q. 10, a. 2.

[2] Ibid. I, II, q. 2, a. 8.

sententias easque *contradictorias* firmiter tenent, propter quam e. g. deterministae libertatem negant, affirmant indeterministae, nulla alia erit nisi *impulsus necessarius* intellectus. Cum autem ex duabus contradictoriis altera necessario sit vera, altera necessario falsa, homines erunt, quorum intellectus necessario feratur in falsitatem. Sed quinam erunt homines isti, quorum intellectus ad verum fertur? Quorumnam intellectus ad falsitatem impellitur? Haec quaestio, negata libertate, a nemine umquam solvi potest, cum nullum adsit obiectivum veritatis discernendae criterium [1].

b) «Arbitrio libero sublato, quidquid ab hominibus fit, aequa ferrea necessitate ex eorum natura resultat. Atqui quae ex ipsa hominis natura necessario resultant, fini eius repugnare nequeunt, eaque, quae fini naturali hominis non repugnant, non possunt dici moraliter mala. Ergo arbitrio libero sublato, nullae actiones hominum sunt moraliter malae; quo posito procul dubio discrimen essentiale inter bonum et malum morale prorsus tollitur.» [2] Sublato vero discrimine essentiali inter bonum et malum morale, ruit omnis societas, evanescit omnis religio, destruitur ipsum genus humanum. Haec consequentia, logice deducta, sunt falsa. Ergo principium falsum sit oportet [3].

Responsio ad dubia. Ad 1. ergo dicendum, «quod dicitur inesse in homine via eius, quantum ad *exsecutiones* electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit; *electiones* autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio» [4].

Ad 2. dicendum absurdum esse et contra principium causalitatis ponere effectum sine ulla causa; non autem absurdum est ponere effectum, qui a causa

---

[1] Cf. *Boedder* l. c. p. 283 sq. et *Lehmen* l. c. p. 433.
[2] *Boedder* ibid. [3] Cf. vol. I, 71.
[4] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 83, a. 1 ad 4.

quidem *ad agendum determinata* (necessaria) nulla procedat, sed tamen a causa libera. Ponere vero hominem libere agentem non est ponere effectum sine causa, sed est ponere causam, quae effectum sine determinatione intrinseca producit, vel ponere effectum, qui producitur a causa libere sese ad agendum determinante [1].

Ad 3. ultro concedimus, quidquid movetur ab alio moveri, neque negamus animam moveri, idque ab alio. Sed contendimus ipsam ab alio ita moveri, ut transitus eius de potentia volendi ad actum non fiat ex determinatione intrinseca ad bonum finitum, sed cum libera electione [2].

---

[1] Cf. *S. Thom.* q. 22 de verit., a. 6 ad 4. «Die Deterministen suchen die Lehre von der Freiheit des Willens dadurch in Mifskredit zu bringen, dafs sie behaupten, dieselbe schliefse die Leugnung des Kausalitätsprinzips ein; ein freier Willensakt sei nämlich nichts anderes als ein Akt oder eine Wirkung ohne Ursache. So Schopenhauer, Paulsen, Höffding. — Antwort: Die Unwahrheit dieser Behauptung kann auch der blödeste Verstand erkennen. Wie lautet denn das Kausalitätsprinzip? Was geschieht oder wird, mufs eine bewirkende Ursache haben? Nach den Indeterministen hat es sogar eine zweifache Ursache: die Motive (das erkannte Gute) und den Willen als Fähigkeit. Die Motive sind die moralische, der Wille ist die physische Ursache. Der freie Willensakt läfst also das Kausalitätsprinzip in seiner ganzen Integrität bestehen. — Wie können doch die Deterministen eine so offenbar falsche Anklage vorbringen? Sie denken eben nur an die *materielle* Ursächlichkeit und übertragen dieselbe ohne weiteres auf den menschlichen Willen. Materielle Ursachen wirken mit Notwendigkeit; also mufs auch der Wille, wenn er einen Akt setzt, diesen mit Notwendigkeit setzen. Das ist ihr Gedankengang, wobei sie ganz genau das voraussetzen, was sie beweisen müfsten, dafs es nämlich überhaupt nur notwendig wirkende Ursachen gebe, und dafs insbesondere der menschliche Wille eine notwendig wirkende Ursache sei» (*Lehmen* l. c. p. 440).

[2] In ipsa illa electione voluntatem a solo Deo moveri tam-

Ad 4. dicendum non peccare contra principium rationis sufficientis eum, qui docet, posita ratione sufficienti alicuius rei, hanc ipsam rem posse non esse. Principium enim rationis sufficientis est: «*Nihil sine ratione sufficienti*», i. e. (si ad actiones speciatim hoc principium applicamus) nulla fit actio, quin huius actionis sit ratio sufficiens. Non autem vis est: Omnibus ad agendum sufficienter dispositis, omnis causa necessario agit. Utrum enim esse possit aut revera sit causa quaedam libera necne, hac ipsa disputatione inquiritur. Obiectio proinde illa nihil aliud est nisi petitio principii [1].

Ad 5. concedendum quidem est practice loquendo hominem, quoties libere eligit, id semper eligere, quod sibi melius esse videtur *saltem secundum quid.* Neque tamen dici potest hominem necessario eligere id, quod intellectu ut melius apprehenditur. Id enim, quod ut melius sic apprehenditur, eo solo sensu melius dicitur, quatenus *sub libero voluntatis motu* ab intellectu ut *praeferendum* iudicatum est [2]. Etsi autem, decisione hoc iudicio peracta, voluntas mea in illud «praeferendum», ut ipsum eligat, semper fertur, tamen hanc electionem *necessario,* i. e. *determinatione intrinseca,* fieri, contendere nemo potest. Intime enim et clare sentimus, *decisione* libere peracta, libere fieri semper electionem in illud, quod ut melius vel praeferendum iudicatum est [3]. Neque enim illud

---

quam a principio extrinseco, salva tamen libertate, in theologia declarabimus. Cf. interim *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 9, a. 6.

[1] Cf. *Lehmen* l. c. p. 441. «Die Willensfreiheit und das Prinzip vom hinreichenden Grunde.»

[2] Cf. *Boedder* l. c. p. 271 sq.

[3] «Je constate que ma *décision* dépend de moi; que le *jugement pratique* qui l'accompagne, déclarant qu'en ce moment je trouve meilleur le parti sur lequel elle porte, est *mon œuvre encore.* Et de là je conclus à bon droit que ma décision serait autre si je le voulais, sans que les antécédents soient modifiés,

praeferendum vel illud *melius* voluntati proponitur ut omne bonum, sed ut tale determinatum bonum particulare; voluntas vero determinationem intrinsecam non habet nisi relative ad bonum universum [1].

III. **De mutuo influxu voluntatis liberae et aliarum facultatum in homine.**

1. De mutuo influxu voluntatis et intellectus.

Ex observationibus psychologicis proxime institutis scimus *reciprocam esse motionem intellectus et voluntatis.* Intellectus enim, dum voluntati liberae proponit obiectum, ipsam movet non quidem quoad exercitium, quia voluntas sese movet ipsa, sed quoad specificationem; voluntas vero movet intellectum ad exercitium sui actus. Quae quidem motiones sic ordinantur: Primam motionem voluntatis semper praecedere debet aliqua apprehensio, sed non omnem apprehensionem intellectus praecedit semper motus voluntatis.

Ex quo sequitur, ut iudicium, quod scimus esse actum intellectus *elicitum*, possit esse actus voluntatis *imperatus.*

Influxum vero intellectus in determinationem voluntatis quod attinet, quaerunt philosophi, utrum voluntas libera possit agere contra ultimum iudicium practicum. Ultimum autem vocant iudicium practicum illud iudicium, quo libero voluntatis motu deliberationi finis imponitur *decisione.* Iam vero quid de hac re censendum sit, satis

---

parce qu'elle ne dépend pas des antécédents, parce que ce sont au contraire les antécédents qui dépendent d'elle, du moins les antécédents qui lui sont nécessairement liés. Je ne puis pas vouloir en dépit des motifs pour lesquels je veux; ma décision est toujours conforme à mes préférences, mais mes préférences sont toujours mon œuvre; d'après un mot qui a fait fortune: *les motifs sont mes motifs*» (*Noël,* La conscience du libre arbitre p. 198).

[1] Cf. *Lehmen* l. c. p. 454. — Cf. etiam de hac re *Gutberlet,* Die Willensfreiheit und ihre Gegner.

apparet ex iis, quae supra diximus in responsione ad quintum. Neque difficultatibus hac in re irretiri potest qui sedulo distinguit inter liberam *decisionem* et liberam *electionem*[1].

2. De mutuo influxu voluntatis et passionum.

Experientia scimus saepenumero ex sola apprehensione sensili boni vel mali sensilis oriri in nobis motus appetitus sensitivi ante advertentiam rationis. Motus illi dicuntur *primo primi*, qui, cum rationis actum praecedant, non cadunt sub imperio voluntatis liberae

Praeterea experientia item scimus multos esse appetitus sensitivi motus, quos voluntas dirigere potest. Scimus enim iram e. g. vel amorem rationum momentis, sub influxu voluntatis sedari vel regi posse. Quod quidem voluntatis imperium item experti sumus non esse despoticum, sed politicum. Si quidem voluntas motum naturalem appetitus sensitivi destruere non potest, sed praecavendo impedire tantum saepenumero potest, ne oriatur, vel etiam motui iam orto moderari potest, ita tamen ut possit nonnumquam appetitus voluntati repugnare.

Experientia denique compertum habemus passiones nonnumquam influere in ipsam voluntatem, intellectum perturbando vel saltem obnubilando. «Manifestum est,» ait S. Doctor, «quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem exsistenti; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitivus movet voluntatem.»[2]

---

[1] Qui plura de hac re inquirere desiderat, legere potest quae circa hanc quaestionem exponunt *Lehmen* l. c. p. 457 sqq., et *Boedder* l. c. p. 273 sqq.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 9, a. 2.

IV. **De quibusdam hominis statibus, in quibus usus liberi arbitrii vel redditur minus expeditus vel omnino tollitur.** Ex influxu passionum iam scimus intellectum ad tempus posse perturbari vel obnubilari. Unde efficitur, ut ipsa libertas in his circumstantiis minui, immo, quominus exerceantur, omnino impediri possit. Sed praeter impedimentum illud, quod cito transit, sunt status quidam hominis, in quibus per longius etiam tempus exercitium libertatis saepenumero impeditur vel omnino tollitur. Praecipui vero ex illis statibus, si morbos psychicos, fatuitatem scilicet et insaniam, praetermittimus, sunt status somni et status hypnosis.

1. *De somno.* — Somnus est «ligatio omnium sensuum saltem externorum ad animantium quietem et salutem a natura instituta» [1]. De physiologia somni multa eaque erudite descripta apud hodiernos physiologos invenies; neque tamen naturam somni cognoscimus [2]. Effectus vero psychicos quod attinet, illud imprimis observatum est, in somno perceptionem rerum externarum atque conscientiam reflexam [3] et proinde liberam deliberationem atque electionem vel totaliter vel partialiter abesse. Distinguunt enim inter somnum *profundum* et somnum *levem*. In priore omnis abest conscientia reflexa, ita ut tali somno solutis nulla remaneat recordatio eorum, quae in somno acciderunt. In levi vero somno initia quaedam adsunt perceptionum et initia quaedam cónscientiae reflexae [4].

---

[1] *Pesch,* Inst. psych. II, 383.

[2] Cf. *Landois* l. c. p. 845. *Mercier* l. c. p. 434 sqq.

[3] *Reflexa* dicitur conscientia, quoties per specialem advertentiam redit ad operationes suas cognoscendas. Distinguitur a conscientia directa vel prima vel *concomitante,* quae in omni cognitione invenitur, sed saepenumero sine ulla ad affectiones subiectivas advertentia. Cf. *Pesch* l. c. II, 114 et 242.

[4] Cf. *Pesch* l. c. p. 382. — «Quelles que soient les conditions physiologiques immédiates du sommeil, il est certain que, psycholo-

Etsi autem in somno nulla est saepenumero rerum externarum perceptio, cognitio tamen omnis non semper deest. Neque raro enim in ipso somno excitantur *phantasmata* cum tali in sensum communem redundantia, ut *alucinationis* vel *illusionis* [1] indolem habeant. Specialis vero ille somni status dicitur *somnium* et definitur: «apparitio exhibita per phantasiam in iis, qui dormiunt, cum aliqua in sensum communem redundantia» [2]. Cum autem in somnio, propter alucinationis illius statum praesertim, omnis vera deliberatio impediatur, libera quoque electio tollitur [3]. Unde, quae in somnio eliciuntur appetitiones vel fiunt actiones, actus humani vel morales dici non possunt.

Cuiusmodi alucinationes interdum etiam vigilantibus accidunt. Neque raro homines in ipso statu vigiliae, somniantibus quasi similes, actiones eliciunt plane indeliberatas. «Nonnumquam enim ob naturalem phantasiae fragilitatem in rebus cogitandis versamur, priusquam nobis in mentem veniat, quid de huiusmodi cogitationibus practice sit sentiendum. In his igitur casibus, quo maior est imperfectio iudicii de valore practico obiecti intellectu propositi, eo minor est libertas arbitrii ad illud obiectum acceptandum et reiciendum.» [4]

---

giquement, le sommeil s'accompagne d'un ralentissement notable, si non d'une suspension complète, de la perception des choses extérieures, de la conscience de nos actes, du mouvement et de l'attention volontaire» (*Mercier* l. c. p. 435).

[1] De alucinatione et illusione vide vol. I, 137.

[2] *Pesch* l. c. p. 383.

[3] «Pendant le sommeil, l'attention cesse d'être dirigée par la volonté libre, les images et les idées ne sont donc plus combinées en vue d'une fin rationnelle, mais s'associent au gré de causes indépendantes de la volonté. En outre, l'imagination et l'esprit manquent du correctif de la perception. C'est le règne de la conception sans direction et sans contrôle. C'est le *rêve*» (*Mercier* l. c. p. 436). [4] *Boedder* l. c. p. 282.

Cum somnio convenit in nonnullis effectibus *somnambulismus*. Est autem «status hominis, in quo propter vividiora somnia etiam partes cerebrales, quae appetitui sensitivo et motui locali inserviunt, ad activitatem excitantur simul cooperantibus sensibus internis reliquis et apertis sensibus externis, *absente tamen conscientia* reflexa» [1]. Usum proinde libertatis quod attinet, somnambulismus cum somnio omnino convenit.

2. *De hypnotismo.* — Hypnosis a P. *Pesch* [2] definitur: «status ex arte effectus, in quo receptivitas suggestiva supra modum excitatur vel augetur cum aliqua functionum psychicarum perturbatione».

Praecipuus hypnotismi effectus est *suggestibilitas,* qua homo patiens ab homine agente in tali dependentiae statu ponitur, ut repraesentationes, affectiones, motiones eliciat, saepenumero sine *obiecti realis influxu*, sed unice propter agentis dictamen vel imperium. Suggestione proinde hypnotica patiens in statu perfectae alucinationis constitui potest, in quo proinde omnis liberi arbitrii usus tollitur.

Non est cur de natura, origine, exercitio hypnotismi hoc loco disputemus. Multae enim sunt ad phaenomena ista explicanda propositae theoriae. Neque absurde dicunt qui phaenomena hypnotismi a causis naturalibus, sive psychicis sive physiologicis, commode trahi posse affirmant [3], ita ut *per se* effectus praeternaturalis dici nequeant. Cum tamen ex sua natura sit turbatio ordinis psychici, cum gravi sanitatis nocumento semper coniuncta, cum praeterea periculum ingens tum sociale tum morale cum usu hypnotismi libero coniunctum sit, non licet in aliquo homine hypnosim efficere nisi gravi

---

[1] *Pesch* l. c. II, 386. [2] Ibid. p. 405.
[3] Ita *Pesch* l. c. p. 413.

ex causa et remotis omnibus tum vitae tum animae periculis [1].

Scholion. Ex his omnibus sequitur, ut *perfecta* illa dicenda sit voluntas, quae *verum finem* naturae humanae, et media ad ipsum assequendum intendit, ipsaque *vult strenue*, i. e. non obstantibus motibus continuis passionum, *prudenter*, i. e. sub lumine semper intellectus dirigentis, *perseveranter* vel constanter.

Ex defectu autem alicuius ex his dotibus oriuntur qui dicuntur voluntatis *morbi*.

Sic ex defectu *constantiae* in voluntatis tendentia ad finem unum sub influxu intellectus dirigentis voluntas fit *mutabilis* (launenhaft, capricieux).

Ex defectu vero *strenuitatis* vel *prudentiae* duo praesertim oriuntur voluntatis morbi:

1. *Aboulia*, quam vocant (α priv. et βουλή), vel impossibilitas quaedam sese ad agendum determinandi [2].

2. Status *impulsivus*, in quo fit, ut agens praeter dictamen rationis ad agendum impellatur [3].

---

[1] Ita fere *Pesch* l. c. p. 419 et 420 et *Lehmen* l. c. p. 321. — Plura de hac re invenies, inter alios, apud Dr. *L. Schutz:* Der Hypnotismus (1898), et *Coconnier,* L'hypnotisme franc (1898). Cf. etiam *Mercier* l. c. p. 440 sqq. *Lehmen* l. c. p. 314 sqq.

[2] «Le groupe de faits que les médecins rangent sous le nom d'aboulie est nettement caractérisé: les organes du mouvement sont intacts, l'intelligence est lucide, le jugement sain, le sujet sait ce qu'il devrait vouloir, connaît les moyens qu'il faudrait mettre en œuvre pour cela, mais ne sait pas se décider à agir» (*Mercier* l. c. p. 459).

[3] Cf. *Mercier* ibid.

CAPUT II.

DE NATURA VITAE RATIONALIS IN HOMINE.

Articulus I.

DE NATURA OPERATIONUM VITAE RATIONALIS.

Assertio I. — Operationes vitae rationalis, sive intellectus sive voluntatis, sunt *immateriales*, i. e. subiective vel intrinsecus independentes a materia [1]. Operationes enim *intellectus* qua tales, idea scilicet, iudicium, ratiocinium, rationes manifestant, quae a materia sunt independentes. Si quidem idea scimus quidditatem rerum materialium manifestari cum nota *universalitatis*, quae in esse materiali inveniri non potest; repraesentationes deinde entis, veri, boni, pulchri, perfectionis, virtutis, spiritus, possibilium, aeternorum, immutabilium, iudicia universalia, *cognitio nexus logici* inter ideas et propositiones, non possunt esse *actiones* vel *effluxus* quidam rei in sua exsistentia a materia dependentis. Talis enim effluxus non abstraheret a quantitate, a spatio et a tempore, neque a notis individuantibus, sed necessario esset concretus ex singularibus, inter quae nulla alia exsisteret conexio nisi physica, neque ullus esset nexus logicus conspiciendus; tendentiam denique *voluntatis* ex *natura sua* scimus a particularibus et concretis his rebus materialibus esse *independentem*, et ad bonum universale esse directam, ita ut in immaterialibus, quantum ex se est, magis sibi complaceat [2].

Quae omnia aperte ostendunt operationes vitae rationalis intrinsecus esse a materia independentes.

Assertio II. — Operationes vitae rationalis sunt extrinsecus dependentes a materia. Etsi enim subiective vel in-

---

[1] Quid sit immaterialitas, recole ex iis, quae supra (p. 21 sq.) circa materialitatem declarata sunt. [2] Cf. *Lehmen* l. c. p. 323 sqq.

trinsecus sunt immateriales operationes rationales, obiective tamen vel extrinsecus, i. e. ratione obiecti circa quod versantur, materia indigent. Universali enim inductione constat obiectum suum proprium intellectum non invenire nisi in rebus *materialibus* [1]. Ad notiones autem rerum spiritualium non nisi ope cognitionis quidditatum rerum materialium assurgit. Item legitima inductione constat ad actum omnem vitae rationalis, sive intellectus sive voluntatis, antecedenter vel concomitanter, requiri exercitium sensuum [2]. Sed de his omnibus accuratius et uberius dicemus, ubi de spiritualitate animae sermo erit.

Assertio III. — Operationes vitae rationalis superioris sunt gradus in ordine vitalitatis quam operationes vitae sensitivae. Eo maior enim est gradus vitalitatis, quo maior est actus vitalis *immanentia* [3]. Atqui actuum vitae rationalis immanentia superioris est gradus quam immanentia operationum sensitivarum. Homo enim cognitione sua rationali non solum se movet quoad actus *exsecutionem* aut actus *formam*, sed etiam ponit in se ipso cognitionem *finis*, propter quem fit motus, ita ut finem illum assequendum ipse libere sibi proponat et ad illum ipse se moveat [4].

Corollarium. Ergo vita sua rationali homo *essentialiter distinguitur* ab animalibus brutis. Omnes enim homines vita rationali praediti sunt, animalia vero bruta neque intellectu neque libero arbitrio fruuntur, cum experientia et observatione rite instituta clare constet in ipsis nullam inveniri ideam proprie dictam vel universalem [5].

---

[1] Cf. supra p. 59. [2] Cf. supra p. 62 sqq.
[3] Cf. supra p. 44 sqq.
[4] Cf. *Lehmen* l. c. p. 175 sq. Item *Pesch* l. c. I, 188 sqq.
[5] Cf. *Mercier* l. c. p. 422. In animalibus brutis nullam esse vitam rationalem, nullas imprimis inveniri ideas universales, ex-

Articulus II.

DE NATURA PRINCIPII OPERATIONUM RATIONALIUM IN HOMINE.

§ 1. De principiis proximis vel facultatibus vitae rationalis.

Quibus omnibus declaratis, intellectum et voluntatem hominis iam definire possumus, ut sint:

Intellectus: Facultas, quae primario quidditatem rerum materialium, secundario autem res omnino immateriales apprehendit, vitali quadam repraesentatione intrinsecus, etsi non extrinsecus, independenter ab organo producta.

Voluntas: Facultas, qua homo ut vivens intellectivum inclinatur primario ad rationem universalem boni intellectu apprehensam et secundario, sub lumine huius rationis universalis, ad bona particularia libere eligenda.

§ 2. De principio remoto operationum rationalium in homine.

Ex eo, quod in homine operationes observatae sunt, quae a materia intrinsecus sunt independentes, logice iam sequitur, ut in ipso ponenda sit *realitas quaedam a materia intrinsecus independens, quae sit intellegendi et volendi principium.*

De natura huius a materia independentiae intrinsecae uberius dicemus in altera parte, ubi in spiritualitatem et simplicitatem animae humanae inquiremus. Interim vero circa naturam huius realitatis has duas assertiones hic statuisse iuvabit.

Assertio I. — Realitas illa, quam a materia intrinsecus independentem in homine ponimus ut intellegendi et volendi

quisita doctrina ostendit, inter alios, *Wasmann* S. J. in opusculis: Instinkt und Intelligenz im Tierreich (ed. 2, Friburgi Brisg. 1899), et: Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere (Frib. 1900).

principium, est distincta realiter ab omnibus modificationibus materialibus et ab actibus omnibus psychicis, qui fiunt in nobis.

Conscientia enim testante, illa realitas intellegens et volens, quam *animam rationalem* vocamus, eadem semper permanet sub omnibus modificationibus, quae in nobis fiunt. Ego, qui modo cogito et volo, sum ille idem ipse, quatenus cogitans et volens, qui cogitabam, volebam heri, decem, viginti abhinc annis. Cogitationes et volitiones veniunt et transeunt, sed ego cogitans et volens idem persevero. Item corpus cotidie mutatur, immo, experientia teste, decurrentibus annis immutatur, cogitans autem et volens idem in me permanet. Sed illud quod sic transit et mutatur, non potest esse idem ac illud quod idem permanet. Ergo anima distincta est a cogitationibus sic transeuntibus et a modificationibus materialibus.

Neque audiendi sunt qui [1] de conscientia duplici («dédoublement de la conscience») loquuntur, ut pluralitatem personarum in uno et eodem individuo ponant. Facta enim omnia, quae afferunt, non aliunde desumuntur nisi ex *aegrotantium* hominum modo agendi; praeterea, si maturius et penitus perspiciuntur, probant ea quidem tales homines habere conscientiam *duplicis status unius et eiusdem ego,* non autem conscientiam duplicis ego [2].

Assertio II. — Haec realitas intellegens et volens, quam animam rationalem vocamus, est substantia. Eodem enim sensu intimo testante, illud idem permanens est aliquid, quod exsistit in se ipso, non autem in alio tamquam in subiecto. Nam sentio modificationes illas omnes cogitationis et volitionis fieri in illo cogitante, illud cogitans et volens ipsis substare, ipsum autem in nullo alio sub-

[1] *Taine* e. g. in libro, qui inscribitur: De l'intelligence.
[2] Cf. *Farges,* Le cerveau etc. p. 109 sqq.

sistere, sed in se ipso; illud intellegere et velle ita sentio esse meum, ut non sit alius. Sed realitas, quae eadem permanet sub diversis modificationibus ipsi inhaerentibus, et quae illis modificationibus ita substat, ut ipsa in nullo alio exsistat, dicitur substantia.

Neque, ut quidam autumaverant, sicut *Guil. Wundt*[1], haec realitas tamquam actuum psychicorum summa considerari potest. Clare enim distinguimus inter actus psychicos vel ipsorum summam, cuius est inesse, et ipsum actuum illorum suppositum, quod est anima vel realitas illa intellegens et volens, de qua loquimur.

Ergo principium operationum rationalium in homine, vel anima rationalis, est *substantia* vel *natura* quaedam. Utrum vero haec anima ab anima sensitiva et vegetativa in homine realiter distinguatur necne, *utrum sit substantia vel natura completa an incompleta*, alia huiusmodi, iam in proxima quae sequitur parte est inquirendum.

---

1. «Unsere Seele ist nichts anderes als die Summe unserer inneren Erlebnisse selbst, unseres Vorstellens, Fühlens und Wollens, wie es sich im Bewufstsein zu einer Einheit zusammenfügt und in einer Stufenfolge von Entwicklungen schliefslich zum selbstbewufsten Denken und zum freien sittlichen Wollen erhebt» (Menschen- und Tierleben [ed. 2] p. 492).

PARS ALTERA,
QUAE DICITUR
SYNTHETICA.

LIBER I.
DE NATURA HOMINIS.
Caput I.
DE NATURA ANIMAE HUMANAE.
Articulus I.
DE UNICITATE ANIMAE.

Tres in nobis operationes vitales specifice distinctas in priore parte observavimus, nimirum: vitam vegetativam, vitam sensitivam, vitam rationalem. Principium vero, a quo ultimo tamquam a principio formali operationes illae procedunt, animam vocavimus, ita ut triplicem in nobis animam distinxerimus, i. e. vegetativam, sensitivam, rationalem. Iam vero *quaeritur: utrum tres illae animae sint in nobis realiter distinctae, an unica tantum in homine ponenda sit anima.*

Dubia. Videtur non unicam, sed plures in homine esse animas. Etenim:

1. Si anima vegetativa, sensitiva, rationalis est realiter eadem substantia, ubicumque una est, erit et alia. Sed consequens falsum est. In ossibus enim e. g. vege-

tativa est anima, quia ossa nutriuntur et augescunt, non autem sensitiva ipsis inest: sunt enim ossa sine sensu. Ergo et falsum est antecedens.

2. Non videtur, quomodo ab anima incorporea et spirituali oriri possint effectus corporales et materiales, quales sunt nutritionis operationes mechanicae vel chemicae. Ergo, ut ratio sufficiens huius rei declaretur, ponenda est in homine anima quaedam materialis et anima spiritualis.

3. Lucta non concipitur nisi inter duos vel plures. Sed in homine est gravis lucta inter animam rationalem et animam sensitivam. Ergo saltem duae sunt in homine animae.

Thesis. *Unica est in homine anima, eaque rationalis, quae tum vitae intellectivae, tum sensitivae, tum vegetativae est principium.*

Status quaestionis. Animam dicimus esse unicam, i. e. realiter unam, ita ut inter animam vegetativam, sensitivam, rationalem in homine non sit *distinctio realis*. Non autem negamus animam humanam esse virtualiter triplicem. Admittimus enim animam intellectivam continere in se virtualiter animas inferiores, i. e. perfectiones omnes animae sentientis et vegetantis. Admittimus proinde inter tres illas animas in homine *distinctionem rationis cum fundamento perfecto in re* [1].

Animam rationalem dicimus esse principium triplicis vitae in nobis, ita ut intellegamus ab anima *quae* est rationalis, non autem *quatenus* est rationalis, operationes vitae sensitivae et vegetativae procedere. Experientia enim scimus potentias rationales in operationibus vegetativis e. g. non exerceri.

Huic thesi *adversarii*, ut veteres (Platonem) omittamus, sunt:

---

[1] Recole quae de diversis distinctionibus in ontologia dicta sunt vol. I, 247 sq.

1. *Fautores trichotomiae*, qui tria opinantur in homine esse principia: corpus scilicet, substantiam incorpoream a Deo creatam, animam sentientem generatione oriundam (Occam).

2. Recentioribus temporibus praesertim *Antonius Günther* († 1863). Qui duas in unoquoque homine docuit esse animas: ψυχή (principium vitae vegetativae et sensitivae) et πνεῦμα (principium vitae rationalis).

Qualis autem sit *Ecclesiae catholicae* hac de re sententia, colligi potest

1. ex eo, quod Güntheri libri, in quibus sententiam suam propugnavit, Indici librorum prohibitorum adscripti sunt;

2. ex verbis Pii Papae IX, qui epistola ad episcopum wratislaviensem (Breslau), data die 30 Aprilis 1860, declaravit hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, *nec proinde sine errore in fide possit negari.*

Thesis probatio. I. *Directe, ex testimonio conscientiae.*

1. Sua cuique conscientia evidenter testatur *eundem* esse qui cogitet et qui sentiat, curetque indigentias vitae vegetativae ut *suas*. «Idem ipse homo est,» ait S. Doctor, «qui percipit se intellegere et sentire.» Unitas autem illa conscientiae explicari non potest, si admittatur animam intellectivam realiter distingui ab anima sensitiva.

Etenim si duas ponimus animas, aliam intellegentem aliam sentientem, intellectio, cum sit operatio vitalis, i. e. *immanens*, exclusive erit animae intellectivae, non autem sensitivae; item sensatio, cum ipsa quoque sit immanens,

animae sensitivae immanebit, neque erit animae intellectivae. Quae si revera acciderint, iam necessario in nobis erit aliud ego, quod intellectiones suas percipiat ut suas, et aliud ego, quod sensationes suas sentiat ut suas, non autem «idem ipse homo erit qui percipiat se intellegere et sentire».

Ergo, admissa multiplicitate animarum, unicitas conscientiae explicari non potest [1].

2. Item conscientia nobis testatur *luctam*, quae nonnumquam est in nobis inter rationem et concupiscentiam, non esse externam, i. e. unius animae superioris cum alia anima realiter distincta et inferiore, qualis esset e. g. lucta inter equitem et equum; sed esse *internam*, inter inclinationes ad bona diversa et opposita in uno et eodem agente. *Idem enim ipse est qui percipit* se *ad rationalia incitari et a sensilibus allici.*

II. *Indirecte, argumento negativo.* — Quae cum ita sint, tam evidenti conscientiae testimonio standum est, nisi adversarii argumenta cogentia in favorem suae sententiae afferant. Haec autem non afferunt. Nam:

1. Non obstat ratio, quam desumunt ex diversitate operationum vitae vegetativae, sensitivae, intellectivae. Diversitas enim operationum non necessario praesupponit diversitatem principii ultimi in uno agente. Neque enim pro diversitate intellectus, voluntatis, visus, auditus, aliarum operationum diversas animas ponunt vel ipsi adversarii. Ratio autem sufficiens huius rei satis explicatur, si cum Schola admittimus *formas ita ordinari in natura, ut formae superiores in se contineant virtutem inferiorum*, sicut fit in figuris geometricis, in quibus superior, e. g. pentagonum, continet inferiorem, e. g. tetragonum, et excedit. «Sic igitur», ait S. Doctor, «anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plan-

[1] Cf. *Mercier* l. c. p. 493 sq.

tarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.» [1]

2. Neque obstat ratio desumpta ex oppositione, quae inter diversas hominis operationes esse potest. Oppositio enim inter operationes non necessario supponit diversitatem *animarum;* satis enim explicatur, si in una anima admittitur diversitas *facultatum* vel etiam in una facultate diversitas obiectorum. Potest enim esse lucta inter intellectum et voluntatem, immo in ipsa voluntate ut tracta huc et ut tracta illuc. Nemo tamen propter diversas illas luctas quattuor vel sex ponet in homine animas. Unde de facili ad propositas difficultates responderi potest.

Responsio ad dubia. Ad 1. Si anima est una, non necessario sequitur, ut sit in omnibus corporis partibus *quoad virtutes* eius omnes. Ex eo autem, quod in ossibus apparent tantum operationes vegetativae, concludi non potest animam rationalem vel sensitivam ibi non esse *quoad substantiam.*

Ad 2. Ratio illa sufficiens satis declaratur, si admittatur animam rationalem virtualiter continere quidquid continent formae inferiores.

Ad 3. Satis responsum est in ipsa thesis probatione, per distinctionem inter luctam externam et luctam internam.

Articulus II.

DE SPIRITUALITATE ANIMAE HUMANAE.

Ex iis quas supra (p. 96 et 97) statuimus assertionibus et ex doctrina proximo articulo declarata iam scimus ani-

---

[1] *S. Thom.,* S. theol. I, q. 76, a. 3.

mam vegetativam, sensitivam, rationalem unicam esse in homine substantiam. Iam vero in perfectiones huius substantiae ulterius inquirendum est. Unde:

Quaeritur, utrum anima humana sit spiritualis necne.

Dubia. Videtur anima humana non esse spiritualis.

1. Illud enim non est spirituale, quod in operationibus suis omnibus est dependens a corpore. Atqui anima humana in operationibus suis omnibus est dependens a corpore, cum vel ipsum intellegere sciamus fieri non posse sine phantasmate, quod est corporeum et materiale. Ergo anima humana non est spiritualis.

2. Neque dici potest spiritualis substantia, quae transit per omnes vicissitudines corporis. Sed anima humana omnes mutationes patitur, quas subit corpus. Cum corpore enim oritur et augetur, mens sana est semper in corpore sano, aegrotat vero cum aegroto; laeso cerebro, et ipsa in operationibus suis specificis intellectus et voluntatis perturbatur. Ergo non potest dici spiritualis.

3. Praeterea ens spirituale in suis operationibus non utitur organo. Sed anima in ipsis operationibus intellectualibus utitur organo, quod est cerebrum. Hoc enim manifeste apparet ex eo, quod ex perfectione cerebri pendet et perfectio actionis intellectus. Ergo non est spiritualis.

4. Omnis denique activitas psychica, non exclusa activitate rationali, videtur esse species motus materialis. Proinde nulla adest ratio sufficiens, propter quam anima humana spiritualis esse dicatur. Omnis enim motus aliquod tempus expostulat, vel: si activitas psychica est species motus, aliquod tempus expostulat. Atqui activitas psychica omnis, non exclusa activitate rationali, aliquod tempus expostulat. Ergo omnis activitas psychica est species motus. Ita *Herzen* [1].

---

[1] En eius verba prout referuntur a *Mercier* l. c. p. 480: «Tout mouvement exige pour son accomplissement un certain temps; si

Sed contra est haec a tota Schola propugnata

Thesis. *Anima humana est spiritualis, sed spiritualitate imperfecta.*

Status quaestionis. *Spiritualis* dicitur substantia, quae in suo operari et proinde in suo esse est intrinsecus independens a materia [1].

Est proinde aliquid *intrinsecus* vel *subiective* independens a materia, si ipsum operari et ipsum esse talis rei *in sua entitate considerata* nihil omnino de materia habent, ita ut non solum in sua *essentia* non constituantur ex materia, sed etiam in sua *exsistentia* sint a materia independentia. *Res enim spiritualis ea est, quae exsistere et proinde agere potest independenter a materia* [2].

Potest tamen fieri, ut aliquid intrinsecus independens a materia sit *extrinsecus* vel *obiective* ab ipsa dependens.

Dicitur vero aliqua substantia extrinsecus vel obiective dependens a materia, si operari eius, ut obiectum suum *attingere possit*, indigeat materia, eo sensu quod *antecedenter vel concomitanter* ad actum eius requiratur exercitium sensus. Talem, ex iis quae supra diximus, scimus esse dependentiam intellectus a sensibus, praesertim vero a phantasia. Spiritualitas proinde recte definitur: *proprietas, vi cuius aliqua res in suo operari et in suo esse est intrinsecus vel subiective independens a materia.*

---

l'activité psychique est réellement une forme particulière de *mouvement*, son accomplissement doit exiger un certain temps. Or, l'expérience démontre ce fait d'une façon irrécusable. Donc l'activité psychique est une forme de mouvement. . . .» Ita docuit in libro qui inscribitur: Le cerveau et l'activité cérébrale, p. 94 et 105 sqq. — Alexander Herzen, natus anno 1839, physiologiae professor in urbe Lausonio exstitit.

[1] Cf. *Mercier* l. c. p. 461.

[2] Confer haec cum iis, quae supra p. 94 circa immaterialitatem vel spiritualitatem declaravimus.

Duplex vero spiritualitas distinguitur: perfecta scilicet et imperfecta.

Spiritualitas *perfecta* est independentia intrinseca alicuius substantiae talis, ut *omnes* eius operationes in sua entitate a materia sint immunes. Substantiae tali independentia praeditae dicuntur spiritus puri. Tales sunt e. g. angeli, talis praesertim est Deus.

Spiritualitas *imperfecta* autem est proprietas, vi cuius aliqua substantia in quibusdam, sed non in omnibus, suis operationibus est intrinsecus independens a materia. Substantiae taliter independentes dicuntur spiritus non puri vel imperfecti.

Iam vero operationes animae humanae vegetativas et sensitivas omnes esse materiales, in priore huius tractatus parte (p. 16 et 43) iam observavimus. Perfectam proinde spiritualitatem animae humanae tribuere non possumus, imperfectam tribuimus et illam quidem propter operationum vitae rationalis independentiam intrinsecam a materia.

Neque ullo modo animam humanam etiam extrinsecus vel obiective esse independentem a materia contendimus.

Doctrinae huius *adversarios* habemus *materialistas* et *positivistas*, qui omnes in eo conveniunt, quod thesim nostram reiciunt, differunt vero ex parte rationis, propter quam ipsam non admittunt.

Materialistae enim spiritualitatem animae reiciunt propter principium generale ab ipsis propugnatum: omnia entia mundana esse materialia, nec ullum esse effectum, qui viribus materialibus explicari non possit.

Positivistae vero, cum nullum aliud cognoscendi medium admittant nisi experientiam *sensilem*, entia spiritualia, si quae sunt, a nobis cognosci posse negant, dictamina vero omnia conscientiae nostrae circa operationes nostras spirituales vanas illusiones esse contendunt [1].

---

[1] Cf. vol. I, 117 et 312.

Ut autem thesim nostram infirment, omnibus nervis ostendere conantur materialistae et positivistae operationes vitae nostrae rationalis regi legibus virium materialium, «activitatem psychicam animae nihil aliud esse nisi formam quandam specialem motus».

Quaenam vero sit *Ecclesiae* hac de re doctrina, constat ex his conciliorum decretis:

1. *Concilium Vaticanum* anathemate plexit eos, qui nihil praeter materiam exsistere contendunt: «Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anathema sit.»

2. *Concilium vero Lateranense V* iam antea circa animae spiritualitatem haec declaraverat: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus est solus verus Deus ... qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam scilicet et mundanam, ac deinde humanam communem, *ex spiritu et corpore constitutam.*

Thesis probatio. I. *Probatio directa* [1].

1. *Ex consensu omnium populorum.* — Apud omnes cuiuscumque aetatis populos firma semper erat persuasio

[1] Admissa angelorum exsistentia, directa spiritualitatis animae probatio hoc convenientiae argumento induci potest: Productio creaturae compositae ex corpore et spiritu videtur pertinere ad perfectionem universi, ut habeatur graduata omnium entium creatorum conexio. Conspicere enim est miram conexionem inter non-viventia, vegetantia, animalia, quae tamen omnia concordant in eo, quod eorum formae in materia immersae sint neque in se subsistere possint. Aliunde supra hunc mundum aspectabilem inveniuntur formae separatae a materia, mere intellegentes et spirituales. Ideo ut, quae recte coepta est, recte continuetur series entium, requiritur productio principii spiritualis viventis in corpore, cui inserviant irrationalia inferiora, et quae iis dominetur. Atqui tota naturae analogia persuadet Deum non reliquisse deficientiam in mirabili substantiarum creatarum harmonia et conexione et ideo pro-

de alterius post mortem vitae exsistentia. Quam quidem persuasionem constanter viguisse etiam apud illas nationes, quae revelatione divina supernaturali imbutae non sunt, historice constat [1]. Quae fides tam firma, tam constans, tam universalis circa enuntiabile, quod principiis rationis rectae nullo modo est contrarium, aliter sufficienter explicari non potest, nisi admittimus ipsam esse iudicium naturale rationis («vocem naturae»).

Sed in iudiciis naturalibus rationis errorem esse, admittere non possumus: hoc enim idem esset ac contendere intellectum naturaliter pronum esse ad falsum.

Verum proinde est animam humanam post hominis interitum sine corpore superstitem atque victuram esse. Ergo anima humana independenter a materia esse et operari potest, aliis verbis: anima humana est spiritualis [2].

2. *Ex operationibus animae rationalibus.*

a) Ex operationibus intellectus.

α) (Ex universalitate idearum.) Omnis impressio vel expressio materialis, i. e. recepta vel producta in composito quodam ex materia et forma, necessario est singularis vel individualis. Est enim necessario extensa, sicut compositum ipsum, in quo recipitur. «Manifestum est enim, quod omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.» [3] Quidquid autem est extensum, est etiam individuale vel singulare.

Sed in anima sunt repraesentationes universales. Anima enim intellectiva cognoscit res ut universales et ab omni individualitate abstractas, velut *quidditatem* lapidis [4].

---

duxisse principium spirituale vivens in corpore. Sed hoc principium non potest esse aliud ac anima humana.

[1] Cf. *Knabenbauer,* Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele (1878). [2] Cf. *Pesch* l. c. I, 333.

[3] *S. Thom.,* S. theol. I, q. 75, a. 5.

[4] Cf. supra p. 58.

Ergo idea universalis non est materialis, i. e. anima, in qua recipitur et exprimitur, non est compositum quoddam ex materia et forma; est aliquid in sua *essentia* immune a materia.

Verum non solum in sua essentia sed etiam in ipsa sua *exsistentia* est a materia independens. Repraesentationes enim illas a materia immunes efficit *quatenus est a materia in sua essentia independens:* agit independenter intrinsecus a materia. Ergo essentia animae exigit actum exsistendi, qui et ipse sit independens a materia. Ergo anima humana est spiritualis.

β) (Ex immaterialitate idearum.) Omnis impressio vel expressio materialis, quae scilicet efficitur a subiecto in essentia et in exsistentia sua dependente a materia, habet proprietates compositas, est extensa in spatio et in loco et aliis afficitur qualitatibus sensilibus, quales sunt calor vel color, alia huiusmodi.

Sed anima humana sibi repraesentat rationes ab omnibus proprietatibus corporalibus abstractas. Cognoscit enim rationes abstractas entis, unius, veri, boni, immo res omnino spirituales, puta Deum ipsum [1].

Ergo operatio, qua fit repraesentatio illa, est intrinsecus independens a materia. Ergo anima ipsa est spiritualis.

γ) (Ex immutabilitate et aeternitate essentiarum et principiorum.) Omnis cognitio materialis est cognitio facti cuiusdam mutabilis et contingentis, talis in tali momento.

Sed anima humana cognoscit immutabilia, necessaria, aeterna, quales sunt essentiae rerum et prima principia [2].

Ergo cognitiones elicit anima humana suprasensiles. Ergo est spiritualis.

---

[1] Cf. supra p. 58 sq.

[2] Cf. ibid.; item vol. I, 233 sqq. et 119 sqq.

b) Ex operationibus voluntatis.

α) (Ex universalitate eius obiecti.) Omnis appetitus elicitus [1] procedens a principio materiali non tendit nisi in obiectum singulare vel particulare. Talis enim appetitus naturaliter regitur a facultate cognoscitiva materiali, quae ipsi non nisi bonum particulare proponere potest.

Sed voluntas tendit naturaliter, ut in obiectum suum proprium, in rationem boni universalem [2].

Ergo appetitio voluntatis non procedit a principio materiali.

β) (Ex immaterialitate vel spiritualitate huius obiecti.) Nullum principium materiale appetere potest obiecta spiritualia vel immaterialia, i. e. obiecta quae omnem ambitum materiae transcendunt. Etenim «eo modo aliquid operatur, quo est» [3], neque potest ullum ens appetere, ut sui ipsius perfectivum, quod naturam suam transcendit.

Sed voluntas appetit obiecta, quae omnem ambitum materiae transcendunt. Appetit enim iustitiam, sapientiam, bonum, pulchrum, rationes illas omnes immateriales, quas intellectus secundario percipit [4].

Ergo principium, a quo procedit appetitio voluntatis (vel anima), non est materiale, i. e. transcendit omnem ambitum materiae, aliis verbis: est spirituale.

γ) (Ex immutabilitate et aeternitate huius obiecti.) Est scripta in corde omnium hominum lex quaedam *universalis,* aeterna, absoluta, qua regitur voluntas in exercitio suae libertatis. Omnes enim homines sentiunt voluntatem, quamvis liberam, tamen non omnino immunem esse a vinculo et dependentia. Omnes admittunt bonum esse faciendum, malum vitandum, i. e. in exercitio activitatis

---

[1] Appetitus *elicitus* dicitur appetitus, qui ex cognitione procedit, ut distinguatur ab appetitu *naturali,* de quo supra p. 28.

[2] Cf. supra p. 71 sq. [3] *S. Thom.,* S. theol. I, q. 75, a. 5.

[4] Cf. supra p. 58 et 59.

nostrae liberae attendendum esse ad normam quandam a nobis independentem, immo nobis praestabilitam et impositam. Cui normae actiones nostras liberas esse conformandas ita, ut bona dicantur illae, quae huic legi sunt conformes, malae autem, quae ipsi sunt contrariae. Sic omnes homines sentiunt mentiri turpe esse, veracitatem autem honestam; omnes fatentur caritatem erga proximum esse bonam, malam vero crudelitatem; omnes parentes odio habere detestantur, et alia huiusmodi. Quae leges omnes manifesto nobis apparent ut aeternae et absolute necessariae. Clare enim videmus e. g. pietatem colere erga parentes numquam incepisse esse bonum, nec umquam fieri posse malum, sed esse aeterno et immutabiliter bonum; item parentes odio habere absoluta necessitate esse malum, eo sensu, quod haec malitia a nulla condicione contingenti pendeat. Quae quidem persuasio, experientia teste, tam universalis est, ut vigeat apud omnes homines sanae mentis et cordis, apud ipsos populos incultos et silvestres, et in ipsis maneat, etsi cor hominis cupiditatibus saepenumero in contrarium inclinatur. Minui quidem potest, immo, corrupto corde, destruitur nonnumquam, sicut in amentibus evanescit certitudo circa prima principia speculativa; sed non loquimur hic de amentibus, nec de hominibus quasi efferatis: sunt enim aegroti; loquimur vero de homine in statu normali constituto. In quo tanta evidentia factum illud elucet, ut vel ipse Kant, postquam critica sua rationis purae omnem certitudinem obiectivam destruxit, hac lege morali immortalitatem animae, libertatem arbitrii, exsistentiam Dei postulari docuerit [1].

Sed haec norma reperiri non potest in principio quodam materiali, quia tale principium naturaliter regitur a cognitione sensitiva vel materiali, quae ipsi bonum uni-

[1] Cf. vol. I, 110.

versale, aeternum proponere non potest, sed non nisi bonum contingenter, in tali vel tali momento, bonum.

Ergo admittendum est in homine voluntatis principium immateriale.

δ) (Ex libertate arbitrii et dominio, quod mens humana exercet in totam naturam corpoream.) Voluntas humana in actu suo *elicito* omnibus totius naturae creatae influxibus resistere potest, ita ut nullum ens creatum possit ipsam cogere, ut velit id, quod non vult. In suo actu elicito nullis sensationibus externis subdita est. Passionibus resistere, affectus regere potest. Imperium suum exercet in totam naturam corpoream, sub lumine cognitionis intellectivae vires materiales ingentissimas disponens et subdens ad effectus a se intentos et sibi accommodatos.

Sed haec voluntatis libertas et tam mirus supra omnes vires materiales principatus explicari non possunt, nisi admittamus voluntatem humanam oriri, non a principio quodam materiali, sed a principio essentialiter distincto a rebus corporalibus et proinde a materia in suo esse independenti.

Ergo anima humana est spiritualis.

II. *Probatio indirecta.* Indirecte spiritualitas animae probari potest:

1. *Argumento negativo.* — Gratuito enim, immo contra experientiam, materialistae et positivistae contendunt operationes vitae rationalis iisdem regi legibus ac motus materiales.

a) Et primo quidem omnino gratuita et experientiae contraria est materialistica illa sententia *Gall* [1], asserentis

---

[1] Gall, suevus (natus 1758), suspicionibus satis infirmis vel vanis imaginationibus ductus, multa docuit de functionum facultatum psychicarum localizatione. Inter alia huius generis opera librum quendam edidit, qui inscribitur: Anatomie et physiologie

facultates nostras rationales totas et totaliter pendere a solis cerebri dispositionibus materialibus, ita ut a configuratione ipsius cerebri directe pendeat vis potentiae intellectivae. Etsi enim phrenologiae concedendum est cerebrum esse facultatum sensitivarum organum principale, ita ut vita sensitiva, et hinc etiam (indirecte) vita intellectiva aliquid pendeat a cerebri dispositionibus materialibus, tamen ipsam virtutem intellectivam directe pendere a cerebri dispositionibus materialibus, observationibus physiologicis recte institutis omnino contrarium est [1].

b) Falso et contra experientiam a materialistis affirmatur motus intellectus aequiparandos esse motibus materialibus. Intellectum enim experientia clare videmus independentem esse a lege, qua reguntur potentiae sensitivae in nobis. Dum enim potentiae illae, velut phantasia et memoria sensitiva, infirmantur, senescente corpore,

---

du système nerveux en général et du cerveau en particulier. Systema ab ipso excogitatum ad facultates psychicas ex cerebri configuratione dignoscendas dictum est *Phrenologia.*

[1] «Gall hat die Gehirnwindungen als Gehirnorgane aufgefafst. Abgesehen, dafs es ganz unstatthaft ist, ein umschriebenes Mehr- oder Minderhervortreten der Oberfläche eines Organs selbst wieder ein Organ zu nennen . . ., werden die Gallschen Organe des Gehirns schon dadurch zu einer Chimäre, dafs sie von ihrem Entdecker nur an die obere Fläche der Hemisphären angewiesen wurden, während doch an der innern und untern Fläche derselben gleichfalls Gehirnwindungen, und zwar in gleichem Entwicklungsgrade, vorkommen, welche jedoch von Gall gänzlich aufser acht gelassen wurden, da sie sich nicht abgreifen lassen. — Dafs Unsymmetrie und Vermehrung der Windungen (gyri), sowie bedeutendere Tiefe der Zwischenfurchen (sulci) bei geistvollen Menschen vorkommen, mag seine Richtigkeit haben, wurde jedoch von mir und andern auch im höchsten Grade des Blödsinns gefunden» (*Hyrtl,* Handbuch der Anatomie p. 775).

et hebetantur, potentia intellectiva longo usu et progrediente aetate acutior et expeditior evadere solet.

2. *Argumento per absurdum.* — *Positivistae*, eo ipso quod tam evidens conscientiae dictamen circa operationes nostras rationales ut vanam illusionem reiciunt, logice ducuntur ad scepticismum universalem.

Materialistarum autem principium supra recitatum:

Primo est contra multas veritates per scientiam probatas, quales sunt exsistentia Dei, mundi origo, alia eiusmodi.

Deinde est contra omnia vitae humanae fundamenta. Admisso enim hoc principio:

a) «Perit *moralitas*; corrumpitur notio boni et mali, iusti et iniusti, veri et falsi. Deletur imputabilitas virtutum et criminum; unusquisque enim id agit, ad quod agendum a natura cogitur, non quod ut agat obligatur; sic nequissimus quisque perfectissimus esse potest; neque sicarius maiore poena dignus esse potest quam lapis obruens hominem. Quidquid fit, recte fit. Voluptas est summum hominis bonum, cui cuncta posthabenda sunt.

b) «Perit deinde omnis *ordo socialis*, in cuius locum cedit ordo unice materialis. Unde nulla benevolentia in superioribus, nulla in subditis sine recusatione oboedientia, nulla in animis hominum officiosa caritas; ubique dira materiae necessitas.

c) «Pereunt *virtutes*. Vana est religio et omnis erga Deum pietas. Vana est illa humanitas, quae parata est pro salute aliena ad subeundas etiam iacturas proprias. Vanus amor patriae. Pudicitia absurda est, vituperanda propriarum passionum refrenatio, quae violet naturam. Reprehendenda omnis probitas, iustitia, si ea cum aliquo damno vel incommodo coniuncta sit. . . .

«Ex quibus omnibus apparet posito materialismo ea omnia, quae umquam ab hominibus praeclare acta vel per summam virtutem gesta sint, vana esse neque ulla

laude digna; e contrario nihil esse tam male factum, nihil nefario scelere perpetratum, quod non sit excusatione dignum et defensione.» [1]

Quae omnia praeclare descripta invenies in libro Sapientiae cap. 2.

Responsio ad dubia. Ad 1 proinde respondendum est ad spiritualitatem non requiri omnimodam et perfectam a materia independentiam, sed tantum independentiam imperfectam, eamque subiectivam vel intrinsecam. Animam autem humanam subiectiva illa independentia frui, in thesi probatum est.

Ad 2 deinde negandum est animam humanam omnes mutationes pati, quas subit corpus. Quodsi in multis transit et ipsa aliquo modo per vicissitudines corporis, hoc ex dependentia eius obiectiva a materia satis explicatur.

Ad 3 vero dicendum cerebrum requiri ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti [2].

Ad 4 denique, nemo est vel humillimus in disciplina dialectica tiro, qui non videat eiusmodi ratiocinandi modum, sive categoricum sive hypotheticum, peccare contra regulas syllogismi.

Ut enim recte erueretur conclusio, in maiore dicendum erat: Omnis actio, quae ut effici possit, expostulat aliquod tempus, est species motus, vel: Si activitas psychica expostulat aliquod tempus, est species motus. Sed haec maior non est vera, nec a materialistis aut positivistis probata. Potest enim actio quaedam expostulare tempus non subiective, i. e. ratione sui, sed obiective, i. e. ratione eorum, quae praerequiruntur, ut fieri possit: tunc

---

[1] *Pesch*, l. c. III, 536 et 537.

[2] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, q. 75, a. 2 ad 3.

autem, etsi expostulat tempus quoddam, tamen subiective est independens a materia [1].

ARTICULUS III.

DE SIMPLICITATE ANIMAE HUMANAE.

Thesis. *Anima humana est substantia simplex.*

Status quaestionis. *Simplex dicitur illud, quod immune est a compositione partium.* Iam vero triplex distingui potest compositio partium: physica, metaphysica, logica.

1. Compositio *physica* est compositio ex partibus, quae in re, quae dicitur composita, sunt *realiter* distinctae. Partes illas, quas physicas vocant, scimus esse vel huius rei constitutivas vel integrantes [2].

2. Compositio *metaphysica* est compositio ex partibus, quae in composito ratione quidem tantum distinguuntur, sed tamen *cum fundamento perfecto in re* [3].

3. Compositio *pure logica* est compositio ex partibus, quae in composito ratione tantum distinguuntur, et hoc

---

[1] Cf. *Mercier,* La Psychol. p. 479 sqq.

[2] Quid sint partes constitutivae et partes integrantes, recole ex disciplinis logicis vol. I, 181.

[3] Fundamentum illud perfectum explicatum habes in vol. I, 248. — «Les choses de la nature, en tant qu'elles sont soumises à nos représentations abstraites et universelles, s'offrent à l'esprit comme formées d'éléments qui sont perfectibles à l'aide de raisons objectives ultérieures; chacun de ces éléments abstraits et universels, chacune de ces raisons objectives forme comme un degré d'être, un degré logique ou plutôt métaphysique de l'être; c'est entre ces différents degrés métaphysiques de l'être, ou, pour parler plus rigoureusement, c'est entre les différents concepts abstraits et universels de genre et de différence, à l'aide desquels nous nous efforçons d'épuiser la cognoscibilité d'un être contingent de la nature, que se vérifie le genre de composition appelée métaphysique» (*Mercier,* Ontol. p. 54).

quidem non nisi cum fundamento imperfecto in re vel etiam sine ullo fundamento in re.

In priore casu inter partes habemus distinctionem illam, quam diximus in ontologia rationis ratiocinatae imperfectam [1].

In altero vero casu distinctio est rationis ratiocinantis, cum fundamentum sit sola nominum diversitas vel aliquid aliud rei plane extrinsecum. Talis est e. g. distinctio, quae est inter Tullium et Ciceronem, inter Iudam et traditorem Christi.

Iam vero non omnem compositionem partium ab anima humana removemus. Neque imprimis animam metaphysice compositam esse negamus. Ex iis enim, quae in priore parte sunt observata, et ex thesi de unicitate animae aperte constat in anima humana esse e. g. compositionem metaphysicam ex tribus vitae gradibus. Immo vero ne physicam quidem compositionem *omnem* excludimus. Ultro enim concedimus animam humanam physice esse compositam ex essentia vel substantia et accidentibus: alia res est eius essentia, res aliae sunt eius facultates vel saltem eius operationes. Quin etiam, si distinctionem admiseris realem inter essentiam et exsistentiam, ex his duabus entitatibus compositionem in anima pones physicam? Sed quidquid est de hac controversia [2], cum animam simplicem esse dicimus, ad eius essentiam vel substantiam attendentes, hoc unum contendimus: *Substantia vel essentia animae humanae nullas habet partes physicas, neque integrantes neque constitutivas.*

Thesis probatio. I. *Anima humana non habet partes integrales* vel quantitativas, i. e. sui ipsius extensivas in loco. — Probatur:

---

[1] Vide vol. I, 249. — Cave compositionem logicam confundas cum toto logico, de quo vol. I, 182 dictum est.

[2] De hac re vide vol. I, 235 sqq.

1. *Ex cognitione intellectiva idearum.* Omnis impressio vel expressio in subiecto, quod habet partes integrales vel quantitativas, est extensa in spatio et in loco et aliis afficitur qualitatibus sensibilibus, quales sunt calor, color, alia eiusmodi. Sed anima humana sibi repraesentat rationes ab omni extensione locali et ab omnibus proprietatibus sensibilibus abstractas. Cognoscit enim rationes abstractas unius, veri, boni, immo res omnino spirituales, puta Deum ipsum [1].

Ergo anima humana non habet partes integrales.

2. *Ex facultate reflectendi* in suos actus. Substantia enim, quae constat partibus quantitativis, non potest sese replicare super se ipsam. Potest quidem fieri replicatio unius partis super aliam, non autem concipi potest replicatio *totius super totum.*

Potest etiam eiusmodi substantia, si vita sensitiva est praedita, conscientia *directa* operationes et in iis se ipsam ut exsistentem apprehendere, non autem concipi potest in ipsa conscientia *reflexa;* neque enim fieri potest, ut *tota* illa substantia agat in se ipsam *totam.*

Anima vero facultate reflectendi redit in se ipsam totam: *sese ipsam ponit ut obiectum cognitionis.*

Ergo non constat partibus quantitativis [2].

---

[1] Cf. supra p. 109.

[2] «Un corps étendu n'est pas capable de se replier sur lui-même ou d'agir sur lui-même; on peut appliquer une de ses parties sur une autre, mais il serait impossible de le superposer tout entier sur lui-même; on conçoit qu'une partie d'un corps agisse sur une autre, mais on ne conçoit pas que, tout entier, il agisse sur tout lui-même. Or l'âme humaine connaît ses actes et se connaît elle-même par voie de réflexion proprement dite, ‚reditione completa', comme disaient les Scolastiques. Donc l'âme n'a pas d'étendue, n'est pas composée de parties quantitatives» (*Mercier,* La Psychologie p. 476).

II. *Anima humana non habet partes constitutivas* vel essentiales, i. e. non componitur in sua essentia ex materia et forma. — Probatur:

1. *Ex eius spiritualitate.* Quidquid est intrinsecus independens a materia, non habet partes constitutivas.

Atqui anima humana est intrinsecus independens a materia (p. 107 sqq.).

Ergo anima humana non habet partes constitutivas.

2. *Ex immunitate eius a partibus quantitativis.* Quidquid componitur ex materia et forma, necessario est extensum. Quod quidem legitima inductione manifeste constat.

Atqui anima humana non est extensa, ut modo probatum est.

Ergo anima humana non est composita ex materia et forma, i. e. non habet partes constitutivas [1].

Ad solvendas vero difficultates, quae oriri possunt, notandum est, ex operationibus *extensis* vegetativis et sensitivis non sequi, ut anima humana extensa esse dicatur. Neque enim anima sola est earum operationum *subiectum* neque anima earum est *principium completum,* sed *tantum principium formale.* Subiectum vero earum et principium completum est *compositum humanum,* de quo nobis iam nonnulla sunt inquirenda.

Caput II.

DE NATURA COMPOSITI HUMANI VEL HOMINIS.

Articulus I.

DE TERMINO UNIONIS CORPUS INTER ET ANIMAM VIGENTIS.

Thesis I. *Unio corporis et animae rationalis est unio substantialis.*

---

[1] Cf. *Mercier* l. c.

Status quaestionis. *Unio* est relatio, vi cuius plures res ita ordinantur, ut unum vel totum quid efficiant. — Quando agitur de substantiis sic ordinandis, duplex generatim distinguitur unio, accidentalis scilicet et substantialis [1].

Unio *accidentalis* ea est relatio, vi cuius duae substantiae ita ordinantur, ut *in sua substantia separatae quidem maneant,* sed tamen per aliquod commune accidens substantiis illis superveniens quodammodo coniungantur. Sic duo amici unione accidentali fiunt anima una, non per unitionem substantiae alterius animae cum altera, sed per actus voluntatum et communicationem affectuum. Talis est etiam unio nautae cum navi, equitis cum equo etc. (Unio accidentalis moralis, unio accidentalis physica.)

Unio *substantialis* est relatio, vi cuius duae substantiae ita inter se ordinantur, ut unam substantiam efficiant. Talis est unio materiae et formae in corporibus.

Cum autem inter substantiam, essentiam, naturam non sit nisi distinctio rationis cum fundamento in re, unio substantialis dicitur etiam unio essentialis vel *naturalis* [2].

Sensus proinde thesis nostrae est: Ex unione animae et corporis oritur unica natura eaque completa, unica scilicet substantia, quae omnes operationes sibi consentaneas per se ipsam exercere potest, ita ut haec natura completa neque sit corpus solum neque anima sola, sed aliquid tertium ex ipsis resultans, i. e. *homo* [3].

---

[1] Cf. haec cum iis, quae de unitate in ontologia explicita sunt vol. I, 244 et 245.

[2] Recole ea, quae de hac re in ontologia declarata sunt vol. I, 232. 262. 367.

[3] Ne difficiliora facilioribus permisceantur, minus stricte loquentes, de unione *animae* et *corporis* hic dicimus. Ex proximo vero quod sequitur articulo intellegemus, duas substantias, quae uniuntur, revera esse *animam* rationalem et *materiam primam.*

Qui thesi huic adversantur, inter animam et corpus unionem tantum accidentalem esse contendunt, ita ut anima et corpus sint substantiae completae accidente quodam, puta actione quadam, unitae.

Talis erat apud veteres sententia Platonis, apud recentiores vero doctrina Cartesii, cui plurimi adhaeserunt. Iuxta quos anima est in corpore sicut e. g. nauta in navi, captivus in carcere, ipsi autem sociatur sicut musicus lyrae, eques equo, artifex instrumento.

Thesis probatio. I. *Directa.*

1. *Ex conscientiae testimonio.*

Sicut enim supra (p. 101) memoravimus, sua cuique conscientia evidenter testatur *eundem esse* qui cogitet et qui sentiat, curetque indigentias vitae vegetativae ut suas. Quae unitas conscientiae explicari non potest, nisi admittamus unum esse harum operationum omnium *principium ultimum.*

Principium enim operationum vegetativarum et sensitivarum est materiale (p. 20 sqq. et 46 sqq.), principium vero operationum rationalium est immateriale (p. 96 et 105 sqq.). Idem proinde *ego* simul est materiale et immateriale. Sed non potest aliquid esse et simul non esse idem sub eodem respectu. Proinde ut sufficiens huius unitatis conscientiae et simul diversitatis operationum principiorum habeatur ratio, admittendum est diversa esse in nobis operationum nostrarum principia proxima (facultates), unum autem et idem principium ultimum vel naturam (substantiam), compositum scilicet ex anima spirituali et materia.

Praeterea ex conscientiae testimonio evidenter compertum habemus unicam esse in homine animam (p. 100).

Sed anima sensitiva cum corpore ita unitur, ut una ex ipsis constituatur substantia (p. 47 sq.).

Ergo et anima intellectiva cum corpore unam efficit substantiam.

2. *Ex mutuo influxu*, quem vires vegetativae, sensitivae, rationales in diversas facultates exercent; item ex constantia et finalitate, qua diversae diversarum potentiarum operationes ad perfectionem totius mira harmonia diriguntur. Quae quidem omnia sufficienter explicari non possunt, nisi admittamus idem esse *principium ultimum*, a quo omnes vires illae profluant et ad finem suum constanter dirigantur [1].

II. *Probatio indirecta.* Adversariorum sententia non solum experientia non innititur, sed evidenti ipsius testimonio adversatur. Multa praeterea sunt, quae sufficienter doctrina illa explicari non possunt, ut proximo articulo ostendemus.

Thesis II. *Unio animae et corporis in puris hominibus est unio personalis.*

Status quaestionis. Hac thesi contendimus substantiam illam completam, quae resultat ex unione animae et corporis, esse *personam* humanam, ita ut in composito illo neque corpus sit sui iuris, neque anima, sed ambo exsistant unica subsistentia, subsistentia scilicet humana.

Neque negamus subsistentiam illam esse ab anima ut a principio formali totius compositi; sed contendimus in composito illo neque corpus neque animam habere subsistentiam exclusive *propriam*, sed ambo exsistere subsistentia hominis.

Quid vero sit persona, subsistentia, esse sui iuris, recole ex disciplinis ontologicis [2].

Dicimus autem thesi nostra «*in puris* hominibus», quia hic non loquimur de *Homine-Deo*, *Christo Iesu*, in quo ex unione animae et corporis revera natura humana exstat una, quae *ut natura* completa quidem est, non tamen est sui iuris, quia in Ipso natura humana non est

---

[1] Cf. *Mercier* l. c. p. 494 sqq. [2] Vol. I, 271.

sui ipsius sed *Verbi*, cui ultimo tribuuntur actiones naturae humanae, et quod ipsarum dominium habet, ut constat ex revelatione divina.

Thesis probatio. Assertum nostrum probari potest:

1. *Experientia interna et externa.* Conscientiae enim testimonio evidenter compertum habemus diversas nostras actiones neque corpori, neque animae, neque alii *enti* superiori *ultimo* tribui, sed ipsi composito, i. e. naturae illi completae, quae homo dicitur. Dicimus enim: *ego* (qui sum homo) ambulo, *ego* sentio; *idem ille ego* intellego, volo, *mea* anima intellegit.

Item conscii sumus illud ego ita esse sui ipsius, ut non sit alius.

Quod quidem proprium nostrum dictamen conscientiae confirmatur omnium hominum consensu, ut constat ex communi eorum loquendi modo.

Quodsi nonnumquam in sermone adhibentur quidam modi dicendi, secundum quos anima ipsam personam constituere videtur, hoc facile explicatur ex eo, quod anima, quatenus forma hominis, est id, a quo persona habet esse et operari [1].

2. *Auctoritate S. Doctoris.* «Ex anima et corpore», inquit, «constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae.» [2]

Scholion. Secundum naturalem ordinem rerum omnis substantia vel natura completa est etiam sui iuris et proinde, quando agitur de diversis substantiarum unionibus, philosophi generatim non distinguunt nisi unionem accidentalem et unionem substantialem, quae dicitur etiam essentialis vel naturalis vel personalis.

---

[1] Confer haec cum iis, quae supra (p. 101) de conscientiae testimonio circa unicitatem animae diximus.

[2] *S. Thom.*, S. theol. III, q. 2, a. 1 ad 2.

Cum autem fide sciamus in *Christo* duas esse naturas completas, divinam scilicet et humanam, quae, ut naturae, inconfusae manent, sed tamen uniuntur in persona *Verbi*, eo sensu, quod natura humana careat propria subsistentia et subsistat subsistentia *Verbi, theologi* triplicem generatim distinguunt unionem:

1. Unionem *accidentalem*, de qua supra dictum est.

2. Unionem *hypostaticam* vel *personalem tantum*, quae est unio, in qua plures substantiae vel naturae completae ita inter se ordinantur, ut distinctae quidem et integrae maneant ut naturae, sed unicam efforment personam, unica subsistentia subsistentes.

3. Unionem *essentialem* vel *naturalem*, quam supra substantialem vel essentialem vel naturalem vel personalem diximus. Secundam vero et tertiam illam unionem saepenumero, nomine generico, substantialem vocant, cum utraque fiat in aliquo substantiali.

Articulus II.

DE MODO, QUO CORPUS ET ANIMA UNIUNTUR IN HOMINE.

Thesis I. *Anima rationalis corpori humano ita coniungitur, ut per se et essentialiter eiusdem sit forma substantialis.*

Status quaestionis. Recolenda sunt ea, quae in cosmologia circa materiam primam et formam substantialem dicta sunt [1]. Quoad munera vero, quae forma substantialis in composito implet, memoriae revocandum est formam substantialem composito dare speciem, esse substantiale, esse naturae vel operationum [2].

Quibus declaratis, *sensus thesis* est: Unio inter animam et corpus talis est, ut anima corpori tribuat eius speciem, eius esse substantiale, eius operationem, idque non inter-

---

[1] Vol. I, 374 sq. et 385 sqq. [2] Ibid. p. 386.

veniente aliqua alia anima vel principio quocumque ab anima rationali distincto, sed per ipsam naturam vel essentiam animae rationalis.

Quae doctrina non ab omnibus philosophis probatur. Reicitur enim ab illis omnibus, qui inter animam et corpus nonnisi accidentalem unionem esse contendunt. Sed admissa illa unione accidentali, magna ipsis exsurgit difficultas explicandi mutuam actionum subordinationem, quam inter animam et corpus exsistere, sua cuique evidentissime testatur conscientia. Unde in diversas abeunt sententias.

Et *Malebranchius* ille quidem systemate suo occasionalismi [1] rem sufficienter explicari posse contendit. Deus, inquit, occasione motuum, qui in corpore fiunt, producit in anima sensationes, affectiones eisdem motibus respondentes; pariter, occasione actuum rationalium animae, Deus in corpore efficit motus vitae sensitivae.

Leibnizius vero per *harmoniam* a Deo ab initio *praestabilitam* inter diversos animae et corporis motus omnia rectius explicari autumavit.

Alii denique *Lockio* hac in re consentientes *influxum* quendam *physicum* admittunt, sed tamen inter duas substantias completas [2].

Philosophi vero plerique, inter quos *catholici philosophi omnes,* animam humanam admittunt esse corporis formam substantialem per se et essentialiter.

Quae quidem doctrina *fide tenenda* est. In Concilio enim Viennensi (1311) Clemens V sollemniter definivit: «Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio, reprobamus; defi-

---

[1] Cf. vol. I, 356.

[2] Quas sententias explanatas invenies apud *Mercier* l. c. 488 sqq.

nientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit *forma corporis humani per se et essentialiter,* tamquam haereticus sit censendus.»

Subsequentibus vero temporibus haec eadem doctrina inculcata et confirmata est a Leone X in Concilio Lateranensi V, et ab ipso Pio IX, cum Güntheri libros et sententiam de pluralitate animarum reprobaret [1].

Thesis probatio. I. *Probatio directa.* Directe sententia nostra demonstrari potest:

1. *Ex unitate substantiali animae et corporis.* Anima et corpus ita uniuntur in homine, ut in ipso non sit nisi unica natura completa et unica subsistentia (p. 119 sqq.). Sed si corpus humanum propriam habet formam substantialem a subsistentia animae distinctam, i. e. si anima rationalis, prout est forma substantialis, non est ipsa forma substantialis corporis, tunc revera duo erunt in homine subsistentiae. Sed inter duo, quae propriam singula habent subsistentiam, alia esse neque concipi potest unio nisi accidentalis. Ergo anima rationalis per ipsam essentiam suam est forma substantialis corporis [2].

---

[1] Cf. supra p. 101.

[2] «Quoi que l'on fasse, si le corps est subsistant en lui-même et si l'âme, de son côté, est subsistante, le corps et l'âme forment nécessairement *deux êtres subsistants.* Or, deux êtres subsistants peuvent être aussi rapprochés qu'on le voudra, agir l'un sur l'autre aussi intimement et de la façon qu'on le voudra, ils n'en resteront pas moins deux êtres subsistants, c'est-à-dire une juxtaposition, un agrégat accidentel de deux substances; jamais on n'en fera une unité réelle; leur *union* sera et restera *extrinsèque,* et l'on peut défier, qui que ce soit, de la concevoir autrement. Donc toute théorie qui ne considère pas le corps comme une matière première

2. *Ex doctrinae huius acceptabilitate.* Sententia enim nostra logice deducitur ex principio evidenti conscientiae testimonio declarato. Unde rationes dubitandi, si quae adsunt, nonnisi apparenter thesi nostrae adversari possunt. Revera autem clare videmus, quae ex adversa parte moliuntur difficultates dubium prudens ingerere non posse. Sola enim quae primo intuitu commoveri potest difficultas consistit in eo, quod anima *spiritualis* videatur non posse esse corporis forma, quin eo ipso fiat forma materialis. Sed haec difficultas evanescit, si admittimus principium a S. Doctore laudatum, *formas scilicet ita in natura ordinari, ut formae superiores in se contineant virtutem inferiorum* et excedant [1]. «Anima enim humana non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.» [2]

II. *Probatio indirecta.* Sententiae enim oppositae, quaecumque finguntur, non afferunt rationem sufficientem consensionis tam intimae actionum animae et corporis.

1. *Occasionalismus* enim *non explicat*, sed contra evidentissimum conscientiae testimonium *negat* commercium illud reale, quod animae est cum corpore.

2. Idem vero dicendum est de *harmonia praestabilita*. In hoc enim systemate unio inter animam et corpus non esset realis, sed idealis tantum, ita ut eadem esset, si animam supponeremus esse in aetheribus, corpus vero his in terris commorans.

à laquelle l'âme raisonnable étend sa propre subsistence, est incapable de rendre compte du fait de *l'unité substantielle* de l'homme et de *l'union intrinsèque* de la matière et de l'esprit dans le composé humain» (*Mercier* l. c. p. 504).

[1] Cf. supra p. 102.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 76, a. 1 ad 4.

3. Systema denique *influxus physici*, etsi admittit commercium quoddam reale, tamen non declarat rationem sufficientem dictaminis conscientiae nobis referentis unum et eundem hominem elicere operationes spirituales et operationes materiales.

Thesis II. *Anima rationalis ita est forma substantialis corporis, ut in ipso non sit nisi unica forma substantialis.*

Status quaestionis. Philosophos catholicos diximus omnes admittere animam esse formam substantialem corporis: non omnes tamen eodem modo rem explicant.

Et *Scotus* quidem aliique recentes philosophi admittunt corpus esse *animatum* corpus et *humanum* corpus per animam, sed corpus esse *corpus* per formam propriam, quae dicitur *forma corporeitatis*. Praecipuum vero huius sententiae argumentum hoc est: Anima recedente, manet corpus; nam corpus mortuum, priusquam dissolvatur, vere est corpus. Ergo constituitur in esse suo corporis alia forma ac anima rationali, i. e. forma corporeitatis. Qua forma Scotus corpus neque individuum quoddam neque substantiam esse dicit, sed in partiali quodam actu, quo proxime sit receptivum animae rationalis.

S. Thomas autem et scholastici plerique contendunt corpus ab anima ut a sua forma habere, et esse humanum corpus, et esse animatum corpus, et esse corpus. Quam quidem S. Doctoris sententiam thesi nostra defendimus.

Doctrinam vero Ecclesiae quod attinet, nihil de hac controversia *expresse* declaratum est.

Thesis probatio. Cum animam humanam sciamus esse formam substantialem corporis, in ipso illo corpore indubitanter unica forma admittenda est, nisi sententia Scoti probabili saltem ratione fulciatur. *Non enim sunt multiplicanda entia sine ratione sufficienti.*

Sed sententia Scoti nulla quae valeat ratione fulcitur. Etenim:

1. *Inutilis est forma corporeitatis*, quia anima virtute sua continet quidquid continent formae inferiores, non exclusa forma corporeitatis.

2. *Perperam inducitur* (arg. neg.). Falso enim a scotistis admittitur, anima recedente, manere corpus idem, *ut corpus*, quod erat in composito humano. Etsi enim corpus mortuum per aliquod tempus habet quandam analogiam cum corpore vivente, tamen, re penitus perspecta, omnino destituitur forma illa unica, quae forma corporeitatis dicitur; si quidem nihil aliud est nisi aggregatio multorum corporum accidentaliter inter se unitorum. Quorum unione efficitur totum quoddam, quod a mente ut aliquid unum substantiale concipitur et termino collectivo *corporis mortui* designatur.

3. *Destruit unitatem substantialem hominis*. Forma enim corporeitatis, eo ipso quod materiae dat esse determinatum corpus, inducit substantiam quandam ut corpus *completam* et proinde in sua substantialitate distinctam ab anima rationali. Sed inter talem substantiam et animam non nisi accidentalis unio concipi potest.

Notandum. Etsi Concilium Viennense animam unicam formam corporis esse expresse non declarat, nec de forma corporeitatis a Scoto excogitata loquitur, tamen eius verba, si simpliciter, ut fas est, accipiuntur, illam formam corporeitatis excludere videntur. Neque tamen qui formam corporeitatis admittendam esse censuerit, ille ex verbis Concilii Viennensis haereticus declarari poterit, *dummodo admittat animam rationalem per se et essentialiter esse formam substantialem corporis*. Sed tunc quomodo *philosophice* rem explicet, ipse videat.

Corollarium I. Unio inter animam et corpus non fit per mutuam *conversionem*, sed per *transformationem*[1].

---

[1] Cf. *Mercier* l. c. p. 487 et 488.

Corollarium II. Ex doctrina iam declarata sequitur, ut recte definiri possit *anima humana: substantia spiritualis incompleta, naturaliter atque substantialiter unita corpori tamquam ipsius forma* [1]; homo vero sit: substantia corporea vivens, sentiens, rationalis vel (quia «substantia corporea vivens, sentiens» dicitur «animal») *animal rationale*.

Unde tamquam minus recta, immo falsa, a scholasticis reicitur definitio illa a cartesianis laudata: *Homo est intellegentia cui famulantur organa* — «L'homme est une intelligence desservie par des organes», vel: «homo est spiritus utens corpore» (Plato).

Corollarium III. Sequitur etiam ex his omnibus attente consideratis, praesertim vero ex iis, quae supra diximus circa diversitatem principiorum operationum in nobis (p. 121), ut recte sentiant, qui *facultates* vel potentias animae admittunt esse *entitates realiter distinctas ab essentia animae*.

Scholion. *De sede animae in corpore.* — Cum anima sit forma totius corporis, sequitur, ut sit in toto corpore; cum vero sit spiritus nullas habens partes physicas constitutivas aut integrantes, admittendum est ipsam esse in toto corpore *definitive*, non autem circumscriptive [2]; aliis verbis: *secundum totam suam essentiam* physice acceptam est in toto corpore et in singulis eius partibus.

Non autem est anima in singulis corporis partibus *secundum totam suam virtutem*. Anima enim non solum habet suum esse sed etiam suum operari, quod defluit ab esse. Quoad esse ipsam ponimus totam in toto corpore et totam in singulis eius partibus; quoad operari vero vel explicationem et exercitium diversarum eius virtutum scimus eam non totam esse in singulis corporis partibus. Experientia enim hoc evidenter compertum habemus, cum

[1] Cf. *Pesch* l. c. I, 413.

[2] De *ubi* circumscriptivo et definitivo vide vol. I, 336 sq.

virtutem potentiae vegetativae et potentiae sensitivae in diversis sciamus organis explicari; virtutem vero intellegendi in se ipsa consideratam *proprie loquendo* in nullo corporis loco fieri, ex thesi de spiritualitate constet.

Qui doctrinam nostram de unione substantiali animae et corporis reiciunt, in innumeras abeunt sententias, cum sedem animae in corpore determinare volunt. Sic Plato animam rationalem in toto cerebro posuit; alii vero cum Cartesio in eius parte tantum, id est in glandula pineali, eam collocaverunt; alii, in cerebello; alii, in sanguine; alii, in corde etc.

LIBER II.

DE CAUSA EFFICIENTI HOMINIS.

CAPUT I.

DE CREATIONE ANIMAE HUMANAE.

ARTICULUS I.

DE FACTO CREATIONIS ANIMAE HUMANAE.

Thesis. *Animae hominum singulae immediate a Deo creantur.*

Status quaestionis. Circa originem animae humanae diversae excogitatae sunt sententiae, quae omnes ad triplex genus reduci possunt. Est enim:

1. *Emanatismus:* sententia eorum, qui docent animam humanam esse particulam quandam vel radium a substantia divina emanantem (pantheismus transiens), vel etiam animam humanam evolutione quadam Dei sive reali sive ideali oriri (pantheismus immanens).

2. *Traducianismus:* cuius doctrinae fautores in eo omnes conveniunt, quod animam filiorum ex anima parentum *traduci* docent. Modum vero, quo traductio illa fiat, diversis explicant sententiis.

Alii enim *generatione materiali* hoc fieri contendunt (Tertullianus, Apollinaris).

Alii vero *generatione spirituali* quadam rem explicant. Cui sententiae per aliquod tempus ipse S. Augustinus adhaesit, cum tali doctrina transmissionem peccati originalis melius declarari posse autumaret.

Alii deinde animas filiorum *a parentibus creari* docent (Frohschammer).

Rosmini denique contendit a parentibus generari animam quandam sensitivam, quae deinde a Deo per *manifestationem ideae entis* in animam spiritualem transmutetur.

3. *Creatianismus* vel sententia thesi nostra supra declarata. Quae quidem scholasticorum doctrina unanimi doctorum consensu ita est firmata, ut nemo catholicus de ea tuta conscientia possit dubitare.

Thesis probatio. *(Ex spiritualitate animae.)* Anima humana habet *esse* et proinde *effici* independens a materia. Etenim «cum fieri sit via ad esse, sic alicui competit fieri, sicut ei competit esse» [1].

Atqui eius *effici* independens a materia explicari non potest nisi creatione immediata a Deo. Etenim:

1. Absurdum est systema emanatismi, cum Deum infinite perfectum sese *dividere* vel sese *evolvere* pugnet in conceptu [2].

2. Absurdus traducianismus, quocumque modo exponitur. Primo enim repugnat *generatio materialis* animae spiritualis, cum generatio materialis sit eductio formae ex potentia materiae.

Repugnat deinde *generatio spiritualis* quomodocumque concipitur. Neque enim *partem* animae parentum neque totam hanc animam filiis transmitti generatione illa concipi potest.

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 90, a. 2.

[2] Pantheismi uberior refutatio fiet in theologia naturali.

Repugnat etiam *creatio* animae *a parentibus*. Productio enim *totius* substantiae ex nihilo [1] rationem sufficientem habere non potest in ente quodam *ab alio* exsistente, quod scilicet habeat *esse receptum*, sed ab eo tantum fieri potest, cuius essentia est esse, ab ente scilicet *a se*, i. e. a Deo. Creatio praeterea virtutem infinitam expostulare videtur. Inter *nihil* enim totius substantiae finitae et *esse* eiusdem est *disproportio* infinita. Unde ad transitum illum ex nihilo ad esse efficiendum potentia infinita requiri videtur [2]. Ceterum nulla umquam virtus creata ex nihilo sui et subiecti quicquam produxit. Universali enim experientia scimus productiones substantiales omnes, quae his in terris fiunt ab agentibus naturalibus, non esse nisi *transformationes* materiales.

Repugnat denique *Rosminii sententia*, quia anima, quae est sensitiva tantum, ideam entis in se exprimere nequit. Quomodo vero, idea entis manifestata, anima *spiritualis* ex sensitivae animae *transmutatione* oriatur, concipi non potest, quia sunt ideae illae repugnantes vel insociabiles [3]. Ergo admittendum est singulas animas humanas a Deo immediate creari.

ARTICULUS II.

DE TEMPORE CREATIONIS ANIMAE HUMANAE.

§ 1. **Praeexsistentia animarum refellitur.**

Platonis erat sententia animas humanas, priusquam corporibus suis coniunctae sint, in astris puriorem vitam degisse, postea vero sceleris luendi causa in his corporibus inclusas esse.

---

[1] Quid sit creatio, recole ex iis, quae in cosmologia declarata sunt vol. I, 375.

[2] Cf. *Boedder*, Theol. nat. p. 272 et 274.

[3] Cf. vol. I, 25.

Quae sententia, cum gratis affirmetur, conscientiae testimonio nullo modo firmetur, rectae rationi repugnet, omnino improbanda est. Anima enim, cum sit naturaliter forma corporis, tunc solum producenda esse videtur, cum producitur ipsum compositum. *Potest* quidem tempore prius exsistere quam compositum: revera tamen ipsam praeexstitisse, *nulla probabili ratione* ostendi potest. Unde praeclara illa a tota schola propugnata assertio: *Animae humanae non prius creantur, quam suis coniunguntur corporibus.*

Ad rem Concilium Constantinop. II (553): «Si quis fabulosam animarum praeexsistentiam . . . asseruerit, A. S.»; et Leo M. in epistola dogmatica ad Turribium: «Catholica fides», inquit, «a corpore suae unitatis abscidit (priscillianistas), constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere.»

§ 2. Quonam momento temporis anima rationalis cum corpore uniatur, magis determinatur.

Praeexsistentia animarum reiecta, iam ulterius quaeri potest, quonam praecise tempore vel momento anima rationalis corpori suo infundatur.

Duas hac de re habemus scholasticorum sententias.

I. Secundum *S. Doctorem* anima initio generationis non est nisi vegetativa, corpore deinde sufficienter evoluto, ex vegetativa anima corrupta fit anima sensitiva, quae quidem anima sensitiva corpus ad suscipiendam animam rationalem disponit. Ubi primum vero haec dispositio perfecta est, anima rationalis a Deo creatur et corpori infunditur, ita tamen ut, corrupta anima sensitiva, in homine non sit nisi unica anima, anima scilicet rationalis, quae virtute sua continet quidquid habuerunt formae priores, et adhuc amplius.

Vegetativam proinde animam *sequitur* sensitiva, sensitivam *sequitur* rationalis, ita ut unusquisque homo primo sit quasi planta, deinde quasi belua, tandem homo.

Cuius sententiae rationes praecipuae hae sunt:

1. Ad diiudicandas rerum essentias, ad phaenomena semper oportet attendere; neque umquam licet plus tribuere essentiae, quam quod appareat in phaenomenis. Quamdiu ergo tantum observantur phaenomena vegetalia, non licet ponere esse animam sensitivam.

2. Tribui debet in genere humano principiis generantibus, quidquid his tribuitur in genere viventium reliquorum. Sed viventia reliqua producunt animam substantialem. Ergo id ipsum homini tribuendum est. Sed homo producere animam spiritualem non potest. Oportet ergo, ut animam spiritualem antecedat anima materialis, quae ab homine producatur.

3. Conformitas et incredibilis illa similitudo, quae est inter parentes et liberos, multo facilius explicatur, si putemus per multos dies fuisse in corporibus filiorum animas materiales a parentibus productas [1].

II. Iuxta *Albertum Magnum et recentes physiologos* fere omnes anima rationalis illico in prima organizatione corpori infunditur.

«Cuius sententiae ratio est, ut dicant ad introducendam animam humanam, quae sit simul vegetativa, sensitiva, rationalis, non requiri dispositionem perfectissimam, sed satis esse eam, qua aliquae saltem operationes vitales effici possunt. . . . Neque obstat, quod isto tempore (initio generationis) nulla appareant rationalis vitae vestigia. Ad ratiocinandum enim in homine certa quaedam organismi evolutio et perfectio requiritur; quae ne in parvulo recens nato quidem reperitur. Numquid infantibus vagientibus anima rationalis neganda est eo, quod nondum manifestent ullius ratiocinationis indicia?» [2]

---

[1] Ita fere *Pesch* l. c. I, 429. [2] Ibid. p. 430.

Haec ultima sententia hodie inter philosophos multo communior est[1].

In disputationibus vero theoreticis hac de re magna concedenda est libertas; quando autem in praxi tutior sententia eligenda sit, docent moralistae.

Caput II.

DE ORIGINE HOMINIS.

Articulus I.

DE PROXIMA HOMINUM ORIGINE.

Singulas animas humanas scimus a Deo immediate creari. Sed homo non est anima tantum sed compositum ex anima et corpore. Compositum vero illud parentes recte dicuntur *generare*. «Etsi enim Deus est, cui primo productio animae (propter creationem) attribuenda est, tamen parentes iusto iure dicuntur generare hominem, quia homo qui fit, aliquid de communi substantia accipit, quo parentibus similis evadat quoad naturam.»[2] Parentes deinde sunt causa ipsius unionis animae cum corpore, eo quod materiam ad formam recipiendam disponunt[3].

Articulus II.

DE PRIMI HOMINIS ORIGINE.

Cum singuli homines immediate oriantur ab aliis hominibus, decursu temporum series quaedam constituta est

---

[1] «Die Meinung des hl. Thomas, dafs im menschlichen Embryo zuerst eine Pflanzenseele erzeugt, dann eine Tierseele eduziert und schliefslich eine geistige Seele von Gott erschaffen werde, scheint nicht genügend begründet zu sein und findet heute nur wenige Anhänger» (*Lehmen* l. c. p. 516). — Sententiam S. Doctoris *verisimiliorem* esse contendit *Mercier* l. e. p. 541. — Qui plura de hac re desiderat, legere potest *Farges*, La vie et l'évolution des espèces p. 195 sqq. [2] *Pesch* l. c. I, 423.

[3] Cf. *Thom.*, S. theol. I, q 118, a. 2 ad 4.

generantium vel parentum et filiorum. Quae series, cum infinita actu esse non possit [1], primos supponit generatores, qui ipsi ab aliis hominibus non sint generati.

Quorum originem quod attinet, haec breviter sunt declaranda:

1. *Anima* rationalis primorum parentum certo oriri non potuit ex evolutione materiae, puta nebulosae: erat enim *spiritualis*. Haec anima proinde a Deo erat creanda [2].

2. *Corpus* vero primorum parentum ex evolutione materiae sub influxu divino oriri *potuisse*, rationi (metaphysice) non repugnat. Quomodo vero *de facto* efformatum sit, Scriptura Sacra (Gen. 2, 7. 21. 22) declaratur et scientiis naturalibus inquiritur [3]. Quibus inquisitionibus id iam effectum est, ut, quidquid de possibilitate huius rei metaphysica docent, *corpus humanum* ex evolutione corporum animalium brutorum, puta simiarum, de facto ortum esse, non nisi ab illiterato et imprudente affirmari possit [4].

3. Omnes homines *unius et eiusdem esse speciei*, ex scientiarum placitis iam certo constat. Unitatem vero illam talem esse, ut totum genus humanum ex unico primo patre et unica prima matre (Adam et Eva) originem duxerit, *fide* certum est, et scientiarum inquisitionibus ut verisimile comprobatur [5].

---

[1] Cf. vol. I, 351 sqq. [2] Cf. supra p. 131.

[3] Cf. *I. B. Pelt*, Histoire de l'Ancien Testament I (ed. 3, Paris 1901), 52 sqq.

[4] Cf. *Lehmen* l. c. p. 521 sqq. *Bumüller*, Mensch oder Affe? Ravensburg 1900.

[5] «Dans l'état actuel de la science, l'unité spécifique de tous les types humains présents ou passés peut être considérée comme certaine, même abstraction faite de ce que nous en savons par l'histoire et par la doctrine révélée. — Est-il permis d'aller plus loin et d'affirmer, au nom de la science ou de l'archéologie, non seulement l'unité d'espèce, mais même *l'unité d'origine* de l'humanité? Tous les membres de la famille humaine descendent, la

Scholion. *De causa exemplari hominis.* — Ex iis, quae hucusque experientia observavimus vel ratiocinio collegimus, iam scimus causam *efficientem* hominis esse duplicem, Deum scilicet quoad animae productionem, parentes vero quoad materiae informandae dispositionem per veram totius compositi generationem. Causam *formalem* deinde intrinsecam et substantialem hominis item scimus esse animam.

Sed praeter causam formalem intrinsecam philosophi, in rebus quae fiunt, distinguunt etiam *causam formalem extrinsecam* vel ideam, exemplar in mente exsistens, secundum quod res formantur. Haec idea, quae dicitur etiam *causa exemplaris*, ut archetypus invenitur ultimo in intellectu Dei ab aeterno in essentia sua conspicientis diversos modos, secundum quos haec essentia est imitabilis ad extra. Unde fit, ut res omnes creatae dici possint quaedam «vestigia» Dei vel «similitudines» Dei ab Ipso in natura expressae. Inter creaturas vero omnes huius mundi aspectabilis homo specialem quandam refert simulitudinem Dei expressam. Entia enim inferiora non assimilantur Deo nisi secundum genus quoddam remotum, alia scilicet in quantum *sunt*, alia in quantum *vivunt*. Homo vero assimilatur Deo secundum ultimam quasi differentiam, in quantum scilicet potest *intellegere* et *velle*: et *propter hanc proximam similitudinem Dei in ipso expressam homo dicitur* **imago Dei.**

Ex his sequitur, ut, quo perfectior est actus intellectus, mentis et voluntatis, eo perfectior etiam sit in nobis simili-

---

Bible nous l'apprend, *d'un seul couple primitif.* Que nous dit la science à cet égard? A coup sûr, la filiation du genre humain à partir d'un seul couple primitif est *possible*, et il ressort des pages précédentes qu'elle est *vraisemblable*; mais nous ne croyons pas que l'on puisse, à l'aide d'arguments purement scientifiques, arriver jamais à établir qu'elle est certaine» (*Mercier* l. c. p. 547). Cf. etiam *Pelt* l. c. p. 48. *Vigouroux*, Les Livres Saints et la critique rationaliste III (Paris 1887), 299—390. *Guibert*, Les origines etc. (ed. 2) p. 215 sqq.

tudo illa Dei expressa. Perfectissimus proinde erit homo ille, qui curat, ut Deum sibi proponat tamquam obiectum intellectus et voluntatis. «Noverim te, ut amem te!» In his enim duobus consistit eius finis ultimus, de quo iam superest, ut nonnulla maximi momenti declaremus.

LIBER III.

DE CAUSA FINALI HOMINIS.

CAPUT I.

FINIS ULTIMUS HOMINIS DETERMINATUR.

Praenotiones. Finem ultimum generatim scimus esse illum, ad quem alii fines ordinantur, cum ipse ad ulteriorem non ordinetur.

Agitur vero hic non de fine ultimo hominis externo, quem in theologia naturali dicemus esse gloriam Dei extrinsecam, sed de fine hominis ultimo *interno*, id est, de fine, qui in ipso homine nulli alii subordinatur [1].

Quem finem ultimum hic inquirimus *naturalem* abstrahendo scilicet ab ordine supernaturali, ad quem homo de facto elevatus est, ita ut activitatis et evolutionis nostrae illum tantum terminum ultimum consideremus, qui est secundum vires et exigentias naturae humanae. Iam vero *finem illum in communi* scimus consistere *in universali bono realiter consequendo.* Compertum enim habemus esse in homine naturalem tendentiam in bonum universale, ut in ipsius finem ultimum (p. 72). Cui appetitui correspondere debet tamquam terminus hoc bonum realiter consequendum, cum universali inductione constet in genere *nullum* motum naturae esse inanem [2] neque quisquam serio de hac re dubitare possit. Praeterea creatoris mundi sapientiae et

---

[1] Cf. vol. I, 310 et 311. [2] Ibid. 166 et 167.

bonitati [1] maxime repugnat creaturam rationalem ab ipso inclinari naturaliter ad motum, cuius nullus sit terminus realis.

Cum «nomine beatitudinis intellegatur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae» [2], finis ultimus hominis in communi dicitur etiam saepenumero *beatitudo in communi*.

Definitur autem *beatitudo* generatim ut sit: *status omnium bonorum aggregatione perfectus* [3]. In tali vero statu duo potissimum considerari possunt: ipsa aggregatio bonorum, i. e. ipsum bonum perfectum, quo quis beatur, et assecutio huius boni et possessio. Unde duplex quoque distingui potest beatitudo pro diversitate huius respectus, nimirum: beatitudo obiectiva et beatitudo subiectiva.

Beatitudo obiectiva dicitur: bonum perfectum, cuius possessione quis beatur.

Beatitudo autem *subiectiva* vel *formalis* est: ipsa beatificatio subiecti bonum perfectum possidentis.

Quibus omnibus declaratis, cum hominis finem ultimum in concreto iam simus determinaturi, ad utramque hanc beatitudinem attendentes, priore qui sequitur articulo inquiremus, in quonam sit beatitudo hominis obiectiva reponenda, altero vero, in quonam consistat eius beatitudo subiectiva.

Articulus I.

DE BEATITUDINE OBIECTIVA HOMINIS.

Thesis. *Beatitudo obiectiva hominis in nullo bono creato vel finito invenitur, sed in solo summo vel infinito bono, quod vocamus Deum.*

Status quaestionis. Thesi nostra duo revera affirmamus.

1. Parte enim *negativa* asserimus nullum bonum finitum beatitudinem hominis constituere posse.

---

[1] Cf. vol. I, 408 et 409.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 62, a. 1.

[3] *Boethius*, De consol. III, 2.

2. Parte vero *affirmativa* contendimus in Deo beatitudinem illam revera inveniri.

Loquimur hic de beatitudine obiectiva *proprie dicta et perfecta*, cuius definitionem supra declaravimus. Si quidem non raro beatitudinis nomen, sensu improprio, accipitur ad designandam felicitatem hominis non quidem omnino perfectam, utpote non omne malum excludentem, sed tamen relative magnam vel etiam maximam, quae his in terris in certa quadam vitae condicione obtineri possit. Talem enim beatitudinem in rebus creatis revera inveniri, non est cur negemus. Nec loquimur hic de beatitudine *inchoata*, quae recte dici potest contineri in complexu bonorum temporalium, cum ad supremum bonum recte ordinantur.

Perfectam proinde beatitudinem obiectivam nobis inquirentibus prae oculis habendum est bonum illud determinatum eiusmodi debere esse,

1°. ut propter se appetatur, non autem sit bonum utile;

2°. ut appetitum rationalem plene vel totaliter quietet; quod esse non potest nisi;

3°. excluso omni malo, stabile sit atque indeficiens;

4°. ut sit in omnium potestate [1].

Thesis probatio. I. *Probatur pars negativa: Nullum bonum creatum vel finitum beatitudinem obiectivam hominis constituere potest.*

A. *Argumento generali.* «Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus

[1] Cf. de hac re *Meyer*, Instit. iur. nat. I, 41 sq. *Cathrein*, Phil. mor. (ed. 3) p. 17 sqq.

humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed tantum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur Ps. 102, 5: Qui replet in bonis desiderium tuum etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.»[1]

B. *Per partes*, diversa bonorum genera eaque obiter percurrendo.

Experientia enim et ratione manifeste constat in nullo boni creati genere inveniri condiciones ad beatitudinem hominis constituendam necessarias. Bona enim creata vel sunt *bona externa,* quales sunt divitiae, honores, fama sive gloria, dignitates vel potestates[2], vel *bona interna*, bona scilicet corporis vel animae[3], vel horum omnium congeries. «Atqui praedictis condicionibus carent:

1. *Bona fortunae,* ut divitiae, honores etc. Nam:

a) Divitiae sunt solum bona *utilia,* in quantum iuvant ad comparanda bona animae vel corporis; ergo non sunt per se appetendae. . . .

b) Earum inquisitio non est in omnium potestate, sunt semper instabiles.

c) Cum sollicitudine possidentur, cum dolore amittuntur, cupiditatem potius acuunt iugiter quam satiunt. . . .

2. *Bona corporis.* Haec enim sunt solum bona utilia, quae bonis animae subordinantur, insuper sunt valde defectibilia et imperfecta ideoque appetitum hominis explere nequeunt. . . . Quod speciatim voluptatem corporalem attinet, haec iam propterea non potest esse obiectum beatitudinis humanae, quia homini cum brutis est communis. Deinde semper oritur ex bono materiali et parti-

---

[1] *S. Thom.,* S. theol. I, II, q. 2, a. 8.
[2] Ibid. a. 1. 2. 3. [3] Ibid. a. 5 et 7.

culari, quod animae spirituali et cognoscenti universale maxime est improportionatum.

3. *Bona animae.* Haec sunt aut ipsa animae substantia cum suis facultatibus, aut sunt bona acquisita per exercitium facultatum, scilicet virtus, ars etc.

Iam vero: a) *Ipsam animam in se* condiciones supra dictas habere non posse, patet ex ipsis eius facultatibus, quae ostendunt animam ab extrinseco complendam esse.

b) *Potentiae* sunt propter actus, similiter etiam habitus.

c) Ipsi denique *actus* intellectus et voluntatis dependent a suis obiectis et solum possunt esse perfecti, si circa bonum et verum perfectum versantur.

4. *Bonorum praedictorum congeries.* Nam:

a) Inhabilitas illorum bonorum ad beandum hominem, cum non ex defectu quantitatis, sed ex earum intrinseca qualitate (defectibilitate etc.) oriatur, per solam agglomerationem tolli non potest.

b) Experientia teste, crescente horum bonorum quantitate, augetur ipsorum appetitus. Ergo concludere licet, etiamsi quis omnia occuparet, eum inde minime beatum fore; alias enim, quo plus boni quis possideret et quo magis ad limites plenae satietatis accederet, eo magis decrescere deberet appetitus.

c) Nemo umquam haec omnia bona simul possedit vel possidere poterit.»[1]

II. *Probatur pars affirmativa: Beatitudo obiectiva hominis in Deo revera invenitur.* Etenim:

Necesse est exstare obiectum aliquod reale et actuale, quod appetitui naturali hominis in bonum universale correspondeat (supra p. 139). Atqui bonum finitum obiectum illud esse non potest. Ergo bonum infinitum actu exsistens est obiectum huius appetitus naturalis: inter bonum finitum enim et bonum infinitum in ordine realiter exsistentium

[1] *Cathrein* l. c. p. 18. 19.

non datur medium. Sed bonum infinitum actu exsistens vocamus Deum. Ergo in Deo beatitudo obiectiva hominis invenitur, secundum illud S. Augustini: *Fecisti nos* (Domine) *ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*[1].

Articulus II.

DE BEATITUDINE FORMALI (SUBIECTIVA).

Thesis. *Beatitudo subiectiva vel formalis in perfectissima, quam homo secundum capacitatem naturae suae assequi potest, cognitione Dei consistit et amore similiter perfecto.*

Status quaestionis. Loquimur de formali beatitudine *naturali,* quam homo suis viribus recte utens certo quidem acquireret, sed ultra quam non excederet, nisi Deus ipsum de facto elevasset ad ordinem quendam supernaturalem, in quo finis noster est intuitio Dei directa. Hanc intuitionem supernaturalem, quam in voluntate consequitur amor et fruitio boni perfecti, *visionem beatificam* theologi vocant.

Quam beatitudinem naturalem dicimus esse perfectissimam, quam secundum capacitatem et vires suae naturae homo acquirere potest, Dei cognitionem et amorem similiter perfectum. Cuius propositionis sensum ut intellegamus, haec sunt notanda:

Intuitive homo *naturaliter* Deum cognoscere non potest. Obiectum enim proprium intellectus humani scimus (pag. 59) esse universale in rebus materialibus, ex quibus non nisi abstrahendo et discurrendo ad notiones spirituales evehitur. Quae quidem cognitio Dei, ut ab «intuitiva» distinguatur, «abstractiva» dici solet.

Beatitudinem proinde formalem hominis contendimus esse: perfectam cognitionem syntheticam ordinis universalis per eius causam supremam. Hanc cognitionem per-

[1] Confess. l. 1. 1.

fectam consequitur naturaliter amor perfectus Dei ut principii huius ordinis, et gaudium vel delectatio perfecta oriens in natura humana ex illa contemplatione et ex illo amore [1].

Tres igitur actus ad beatitudinem formalem necessario concurrunt: cognitio, amor, gaudium seu delectatio. Quaerunt vero philosophi, quinam ex ipsis quasi essentiam beatitudinis constituant, quinam vero sint quasi attributa eius necessaria.

Facile autem inter plerosque convenit *delectationem* ad beatitudinem non nisi per modum attributi necessarii pertinere; de duobus aliis vero triplex est opinio:

S. Doctor enim solam cognitionem affirmat esse essentiam beatitudinis [2].

Scotus contra solum actum amoris beatitudinem formalem essentialiter constituere contendit [3].

Alii vero, inter quos *Albertus Magnus, S. Bonaventura, Suaresius* [4], et in cognitione et in amore Dei essentiam beatitudinis sitam esse docent.

---

[1] «Tout le problème de la destinée *naturelle* de l'homme dans la vie future revient donc à savoir quelle sera alors l'activité supérieure de l'âme. — Ce sera la pensée à son plus haut degré possible de perfection; donc la connaissance la plus parfaite possible de l'objet formel de l'intelligence, c'est-à-dire enfin la science de l'universalité des choses matérielles, de leurs propriétés et de leurs lois, par leurs causes les plus profondes et principalement par leur cause suprême, y compris la connaissance négative et analogique des êtres spirituels et de l'Etre divin; ou, plus brièvement, ce sera la connaissance synthétique de l'ordre universel par sa cause suprême. C'est cette connaissance qui porte le nom de sagesse ou de philosophie. Cette connaissance engendrera naturellement l'activité, parfaite aussi, de la volonté, c'est-à-dire l'amour de Dieu considéré comme Principe et Fin du monde physique et du monde moral, et la félicité de la nature humaine dans cette contemplation et cet amour parfaits» (*Mercier,* Psychologie p. 564).

[2] S. theol. I, II, q. 3, a. 4.

[3] In 4, dist. 49, q. 5.

[4] De ultimo fine disp. 7, sect. 1 et 2.

Sed quidquid est de disputatione illa, quae ordinem supernaturalem magis respicit quam beatitudinem naturalem, nos, ad *elementa simpliciter necessaria* beatitudinis hic unice attendentes, hanc beatitudinem in tribus illis actibus, prout supra sunt declarati, revera sitam esse contendimus.

Thesis probatio. Deus est hominis beatitudo obiectiva seu obiectum illud determinatum, ex cuius possessione vel coniunctione homo beatur (p. 40 sqq.).

Sed haec hominis cum Deo coniunctio in ordine ad ipsum hominem perficiendum aliter fieri non potest nisi per cognitionem, amorem, fruitionem vel delectationem supra declaratam. Etenim:

1. Haec coniunctio fieri non potest per unionem quandam substantialem [1];

neque per unionem essentialem, quae repugnat naturae entis infiniti;

neque per unionem hypostaticam, quae excedit exigentiam naturae humanae. Secundum exigentiam enim illam homo habet tantum, ut ipsi conveniat subsistere subsistentia humana, nullo modo autem, subsistentia divina.

2. Oritur proinde haec coniunctio ex unione quadam accidentali, quae, cum fieri debeat in ordine ad hominem perficiendum, necessario in ultima perfectione activitatis hominis relative ad Deum est ponenda. Iam vero:

Poni non potest haec ultima perfectio formaliter in activitate vegetativa vel sensitiva, sed tantum in vita rationali. Activitates enim illae inferiores, cum in homine rationali vitae subordinentur, finem suum ultimum non in se ipsis habent, sed in activitate huius vitae intellectualis.

Intellectuali autem illa activitate homo cum Deo perfecte coniungi non potest aliter nisi perfectissimo illo,

---

[1] De his notionibus vide supra p. 120.

de quo supra diximus, cognitionis, amoris, delectationis actu. Ergo in perfectissima Dei cognitione et amore cum delectatione necessario defluente beatitudo formalis hominis exsistit.

CAPUT II.

QUOMODO BEATITUDO HOMINIS COMPLEATUR, OSTENDITUR.

ARTICULUS I.

DE VITA MORTALI HOMINIS.

Thesis. *Perfecta beatitudo formalis in hac mortali vita obtineri non potest.*

Probatio. Ad perfectam enim beatitudinem formalem requiritur, ut appetitus rationalis, secluso omni malo, plene quietetur in possessione stabili et indeficienti boni perfecti [1].

Atqui in praesenti vita haec plena et quieta et indeficiens possessio obtineri non potest. Nam:

1. Non omne malum excluditur, neque ex parte intellectus, qui multis ignorantiis et erroribus obnoxius manet, quantacumque est eius perfectio; neque ex parte voluntatis, quae semper motibus appetitus sensitivi inquietatur; neque ex parte corporis, quod innumeris aggravatur infirmitatibus, necessitatibus, morbis etc.

2. Numquam his in terris appetitus rationalis impletur: quo profundius enim veritatem e. g. percipimus, eo clarius videmus multa esse, quae mentem effugiunt, cum tamen sint de iis, quae naturaliter scire desideramus; quo maior est copia bonorum quae possidemus, eo vehementius fit in nobis desiderium ad ampliora [2].

3. Praeterea instabilia sunt bona multa, quae possidemus, omnibus vero tamquam ultimus terminus imminet

---

[1] Cf. supra p. 141. [2] Cf. supra p. 72.

mors. Legitima enim inductione compertum habemus mortem omnibus viventibus corporeis ex naturae instituto accidere. Quae quidem moriendi necessitas inde oritur, quod corpus vivens ad nutritionis exercitium ineptum redditur. Virtus enim nutritiva pendet a certis dispositionibus organicis, quae vel violenter (mors violenta), vel naturaliter, i. e. propter ipsum nutritionis exercitium (mors naturalis), corrumpuntur.

Articulus II.

DE IMMORTALITATE ANIMAE.

Cum motus naturalis voluntatis nostrae inanis esse non possit (p. 139), neque his in terris beatitudo nostra obtineatur perfecta, nostra felicitas in futura eaque immortali vita est exspectanda. Unde hic iam

Quaeritur, utrum anima humana sit revera immortalis, an in morte simul cum corpore corrumpatur.

Dubia. Videtur anima in morte simul cum corpore corrumpi. Nam:

1. Quod habet initium cum corpore, cum corpore etiam perire debet. Sed anima humana incipit esse cum corpore. Ergo etiam cum corpore perire debet, et sic unus erit interitus pecudum atque hominum.

2. Anima humana, ut supra diximus (p. 124 sqq.), creata est, ut essentialiter sit corporis forma, i. e. ut ex eius cum corpore unione formaliter resultet id, quod est «homo». Ergo soluto corpore et pereunte homine, etiam anima perire debet.

3. Si anima non periret in morte hominis, nulla esset ratio, cur homo tantopere horreret ipsam mortem.

4. Quorum est simile principium et similis processus, eorum etiam similis finis esse videtur. Sed simile est principium hominum et bestiarum, similis etiam processus in utrisque. Ergo unus erit finis bestiarum atque hominum.

5. Videtur Deus ex benignitate annihilare animas, postquam coniunctionem cum suis corporibus, quae sibi naturalis sit, amiserint; eo fere modo, quo nos ex misericordia necamus aviculam, quae alam vel pedem amisit [1].

Sed contra est firma omnium populorum de immortalitate animae persuasio. Unde:

Thesis I. *Anima humana est per naturam suam immortalis.*

Status quaestionis. *Immortalitas* est incorruptibilitas viventis, ut vivens est: idem proinde significat ac vitae inamissibilitas. Iam vero triplicem distinguunt immortalitatem vel vitae inamissibilitatem: immortalitatem per essentiam, per gratiam, per naturam.

Immortalitas *per essentiam* est vitae inamissibilitas in ente, cuius essentia est ipsum vivere, ita ut absolute repugnet ipsum non vivere. Haec immortalitas soli Deo convenit, iuxta haec S. Pauli ad Timotheum (1 Tim. 6, 15. 16) praeclare dicta: «Rex regum et Dominus dominantium, qui *solus* habet immortalitatem.»

Immortalitas *per gratiam* est vitae inamissibilitas in ente, cuius natura ex se tendit ad corruptionem, sed in vita servatur gratuito Dei auxilio. Talem theologi docent fuisse primi *hominis* immortalitatem in statu innocentiae.

Immortalitas *per naturam* est vitae inamissibilitas in ente, cuius natura nullum in se includit corruptionis principium, ita ut nec corrumpatur per se, nec corrumpatur per accidens.

Dicitur vero *corrumpi per se* id, cuius essentia, prout formaliter exsistebat, cessat exsistere, propter dissolutionem partium realiter distinctarum, quibus constabat, licet principia illa post dissolutionem maneant. Sic *homo*

---

[1] Has et alias rationes dubitandi expositas invenies apud *Pesch* l. c. III, 486 sqq.

moriens corrumpitur per se, propter separationem animae et corporis.

Corrumpitur autem per accidens id, quod, etsi *per se* corrumpi non potest, quia *per se non habet partes*, cessat tamen in actu et *formaliter* exsistere, quia indirecte destruitur, ratione scilicet alterius, *a quo pendet in exsistendo*. Sic corrumpuntur omnes formae materiales: forma aquae, animae vegetativae, animae beluinae (cf. supra p. 22. 23. 49. 50).

Hanc tertiam immortalitatem, immortalitatem scilicet per naturam, quae dicitur etiam saepenumero *immortalitas ab intrinseco* vel *incorruptibilitas*, thesi nostra animae humanae tribuimus.

Sensus proinde thesis nostrae est: *Anima humana ex natura sua est incorruptibilis per se et incorruptibilis per accidens*.

Animam immortalem esse, *veritas fidei* est fundamentalis, quae ipsis Sacris Litteris frequentissime inculcatur, dum de vita futura instruimur, eiusque praemia futura piis, poenae vero aeternae impiis proponuntur. Sic Dominus de sorte electorum et reproborum praenuntians: «Et ibunt hi, inquit, in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam» (Matth. 25, 46).

Leo vero X in Concilio Lateranensi V (1513) haec statuit: «Sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse.» [1]

Thesis probatio per partes.

I. *Anima humana est incorruptibilis per se*. Quod non habet partes, neque quantitativas neque constitutivas, id non potest corrumpi per se. Constat evidenter ex ipsa notione corruptionis per se (p. 149).

---

[1] Cf. *B. Jungmann*, De novissimis hominis p. 6 et 7.

Atqui anima humana non habet partes, neque quantitativas neque constitutivas: est enim simplex (p. 117 et 119).

Ergo anima humana est incorruptibilis per se

II. *Anima humana est incorruptibilis per accidens.* Omne quod est spirituale, est incorruptibile per accidens: sequitur ex notione spiritualitatis et ex natura corruptionis per accidens.

Atqui anima humana est spiritualis (p. 105 sqq.).

Ergo anima humana est incorruptibilis per accidens.

Thesis II. *Anima humana post mortem hominis revera erit superstes.*

Status quaestionis. Cum anima humana per naturam suam sit omnino incorruptibilis, sequitur, ut eius mors, si contingeret, aliter explicari non posset nisi per annihilationem.

Dicitur autem annihilari id, cuius essentia ita desinit esse in ordine actualium, ut *nihil* eius remaneat[1].

Thesi nostra proinde contendimus futurum non esse, ut post mortem hominis anima desinat esse in ordine actualium, sed ipsam in esse suo animae humanae superstitem futuram esse.

Thesis probatio. Animae annihilationem non nisi duplici modo fieri, fingere possumus: vel per actionem, cuius terminus esset remotio totius animae essentiae ex ordine actualium, vel per cessationem actionis, qua in suo esse conservatur.

Iam vero prior suppositio absurda est; actione enim *efficere nihil,* sibi repugnat. Altera vero hypothesis, etsi, absolute spectata, nullam repugnantiam involvit, *spectatis*

---

[1] Recole quae de corruptione et de annihilatione in cosmologia dicta sunt vol. I, 375 et 376.

tamen variis condicionibus vitae humanae evidenter impossibilis apparet.

Etenim, cum anima a Deo creata sit (p. 131), certum est nullam creaturam impedire posse, quominus Deus, si vult, animam in esse conservet, creatione continuata. Quod sequitur ex infinita Dei potentia et ex dependentia omnis creaturae ab ipso.

Concedimus vero potentia Dei *absoluta,* i. e. considerata separatim ab omnibus aliis eius attributis, animam humanam annihilari posse. In anima enim humana ontologice spectata (i. e. abstracte a variis condicionibus vitae eius), cum sit a Deo in suo esse dependens, nulla invenitur repugnantia ad non exsistendum. Atqui Creator omnipotens potentia sua absoluta facere potest quaecumque ontologice non repugnant.

Sed ex potentia Dei *ordinaria,* i. e. spectata cum aliis attributis divinis et in ordine ad leges ab ipso libere praefixas, fieri non potest, ut ulla umquam anima annihiletur. Quod quidem constat:

1. *Ex consensu omnium populorum,* de quo supra diximus, ubi de spiritualitate animae sermo erat (p. 107 sq.).

2. *Ex diversis Dei Creatoris attributis*[1]*:*

a) Ex *sapientia* divina. Si anima, dissoluto composito humano, non remaneret superstes, Deus ipsi frustra dedisset immortalitatem ab intrinseco.

Sed Deus nihil facit sine ratione sufficienti.

---

[1] Ex iis, quae circa exsistentiam creatoris mundi infinite perfecti in cosmologia (vol. I, 408 et 409) declaravimus, iam licet optima via et ratione his Dei attributis inniti ad argumentandum. Perfectior tamen, utpote magis reflexa, haec argumentatio evadet ex iis, quae in theologia naturali circa Dei naturam sumus declaraturi. Interim tamen Deum, *infinite perfectum,* revera exsistere, philosophice iam compertum habemus, cum probaverimus creatorem mundi esse *a se* (vol. I, p. 409), neque ullum ens finitum posse esse a se (ibid. p. 408).

Ergo anima humana, dissoluto composito, remanet superstes.

b) Ex *iustitia* divina. Si anima humana, dissoluto corpore, non remaneret superstes, Deus non esset iustus. Nulla enim esset universalis et proportionata pro virtute et vitio retributio. Manifeste enim constat neque omnes virtutes his in terris remunerari neque omnia vitia puniri. Immo non raro contingit, ut iusti puniantur, iniusti summis laudibus extollantur.

Sed Deus est infinite iustus.

Ergo anima humana, dissoluto composito, superstes, futura erit [1].

c) Ex *bonitate* Dei. Si anima humana, dissoluto composito, non remaneret superstes, Deus esset crudelis. Torqueret enim hominem his in terris in «valle lacrimarum» desiderio naturali et proinde necessario beatitudinis, quam numquam inveniret [2].

Sed Deus, utpote infinite bonus, non est crudelis.

Ergo anima humana, dissoluto composito, superstes manebit [3].

---

[1] «Si toutes les vertus étaient récompensées et tous les vices châtiés pendant la scène que joue chaque mortel dans le grand drame de l'histoire humaine, Dieu pourrait supprimer purement et simplement les acteurs, quitte à les remplacer par d'autres; mais il n'en va pas ainsi. Courbé sous le faix de la douleur, la vertu trop souvent arrive au terme de sa course sans avoir senti la main caressante de Celui qui lui disait: Courage! Courage! Euge! Comblé de mystérieuses faveurs, le vice souriant s'endort dans un triomphe scandaleux. Tout n'est donc pas fini à la mort. La justice veut que la vertu malheureuse ait ses reprises sur Dieu, et que Dieu ait ses reprises sur le vice impuni» (*Monsabré*, Conf. de N. D. de Paris [1875], conf. 17).

[2] Cf. supra p. 72.

[3] «Dieu est juste, il ne peut se faire à plaisir le bourreau de sa créature, la remplir de désirs qui jamais ne seront assouvis, la pousser violemment vers un terme qu'elle ne doit jamais atteindre.

3. *Ex funestis consectariis sententiae oppositae.* «Doctrina illa, quae est columen et firmamentum moralitatis, iustitiae, virtutis, dignitatis humanae in vita tam privata quam sociali, qua vero sublata aperiuntur portae colluviei vitiorum ac scelerum, non potest non esse vera. Atqui huiusmodi est veritas, de qua agitur. Sublata enim hac veritate a) is optime generi humano consuleret, qui ex societate civili faceret saginarium bene institutum secundum commoda vitae animalis; b) homo bonus vel malus iudicandus esset secundum normam eandem, qua iudicatur belua; atque is homo esset optimus, qui optime sequeretur ductum solius naturae sensitivae; c) una vera philosophia esset philosophia pessimismi et desperationis.» [1]

Thesis III. *Anima humana post separationem a corpore superstes in perpetuum vivet.*

Status quaestionis. In thesi hac de iis tantum animabus dicimus, quae propter vitam honeste et pie his in terris institutam finem suum ultimum vel beatitudinem adepturae sunt. Utrum enim fieri possit, ut quaedam

---

Pourquoi cet universel besoin du bonheur qui tourmente nos pauvres cœurs, si la vie humaine se termine au tombeau? Entre la naissance et la mort, avons-nous été quelquefois satisfaits? Hélas! les plaisirs éphémères de ce monde n'ont fait que tromper la divine langueur de nos âmes, les joies même de la vérité et de la vertu ont été constamment troublées par de basses exigences, assombries par d'incessantes contradictions! Notre nature est ainsi organisée qu'elle veut, qu'elle espère nécessairement le vrai sans ombre, le bien sans mélange, le repos actif de toutes ses facultés dans la paix, et l'on veut que Dieu la jette impitoyablement dans la nuit, le vide, le néant éternel. C'est atroce, et par conséquent, c'est incroyable, car le propre de la justice divine, dit S. Thomas, est d'accorder à chaque être ce qui convient à sa nature» (*Monsabré* l. c.).

[1] *Pesch* l. c. III, 491.

animae propter suam culpam ex fine illo excidant necne, quaeretur in theologia naturali.

Thesis probatio. 1. *Ex natura animae et sapientia Creatoris.* «Ex natura, molitione, indole operum duratio temporis, cui ab auctore destinata sunt, dignoscitur. Sed Deus animam humanam creavit spiritualem, simplicem, incorruptibilem, quae non indigeat corpore, ut sit et vivat, quae a nulla vi creata exsistentia et vita privari possit; eandemque capacem fecit, ut nobilissimo fine summaque felicitate perpetuo fruatur. Ergo non ad tempus determinatum, sed ad aeternitatem hoc suum opus destinavit.» [1]

Sed Deus nihil facit frustra.

Ergo anima humana in perpetuum vivet.

2. *Ex desiderio innato beatitudinis.* Est in voluntate nostra motus naturalis ad universale bonum (p. 72).

Sed motus ille naturalis voluntatis nostrae non potest esse inanis (p. 139 et vol. I, 166 et 167).

Atqui inanis esset motus ille naturalis, si anima humana, post mortem superstes, non viveret in perpetuum.

Anima enim post mortem superstes certo sortem suam futuram curaret. Tunc autem aut certo sciret se in perpetuum non victuram esse vel saltem de illa exsistentia futura dubitaret, aut vana illusione et errore hac in re implicata esset.

In priore casu certitudo vel timor felicitatem amittendi perturbaret boni perfecti fruitionem; in altero vero casu, haec ipsa dubitatio vel illusio esset malum, quod perfectam intellectus beatitudinem impediret. Praeterea admitti non potest Deum sanctum et veritatis amatorem velle animam humanam hac vana illusione implicatam esse [2].

---

[1] *Pesch* l. c. III, 196. *Tongiorgi,* Psych. n. 236 et 237.

[2] Cf. *S. Thom.,* S. theol. I, II, q. 5, a. 4. *Lessius,* De summo bono l. 3, n. 109.

Ergo anima humana post mortem superstes vivet in perpetuum.

Responsio ad dubia. Ad 1. «Inepte dicit, qui nexum necessarium ponit inter ortum et interitum. Nam inde quod elementa chemica aliquando creata sunt, sequiturne ea aliquando annihilatum iri? Perit quidem in morte homo, sed non pereunt elementa corporis: eccur periret anima? Propter naturam animae erat necessitas, ut anima oreretur exoriente homine. Sed propter eandem naturam animae est necessitas, ut non pereat pereunte homine.

Ad 2. «Non est dubium, quin anima humana proxime ad constituendum hominem creata sit; id tamen non est *unice* et ultimatim. Esse enim non potest, ut anima excellentissimis facultatibus exornata sit unice et ultimatim ad degendam vitam naturalem in his terris.

Ad 3. «Ex naturali mortis horrore confirmatur coniunctionem animae cum corpore omnino naturalem esse. Separatio ipsa violenta est, quia status coniunctionis naturalis est; sed etiam status separationis naturalis est. Habet anima humana statum duplicem, qui sibi connaturalis sit.

«*Inst.* Tantus est timor mortis, ut pateat mortem esse animae interitum. — *Resp. Dist.:* timent mortem quatenus est violenta animae a corpore separatio, *conc.;* quatenus est transitus ab hac vita in futuram, *subdist.:* quia adhaerent rebus sensibilibus neque de sorte certi sunt, quae eos exspectet, *conc.;* secus, *nego* [1].

Ad 4. «Quod dicunt homines et alia animalia habere simile generationis principium, verum est quantum ad corpus, non autem quantum ad animam. Nam anima beluae producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero

[1] *Tongiorgi* l. c. n. 248.

humana a Deo. Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus, sed non quantum ad animam, quia homo intellegit, non vero belua [1].

«*Inst.* Beluae appetunt esse semper sicut homines, neque tamen immortales sunt. — *Resp.* Beluae non appetunt esse semper, sed habent tantum instinctum conservationis in praesentia.

Ad 5. «Status separationis a corpore pro anima non est miseria, neque quicquam habet, quod Deum misericordem ad annihilandam animam invitet. Omne id, quod animae in isto statu deest, ipsi convenit tantum in statu coniunctionis.» [2]

Quibus omnibus declaratis, intellegitur, quam recte haec sint a Melchiore Cano dicta: «Erroneum est, ne dicam haereticum, asserere animae immortalitatem *naturali ratione* demonstrari non posse.» [3]

Articulus III.

DE RESURRECTIONE CORPORUM.

Cum perfecta hominis beatitudo sit in altera vita eaque immortali consequenda, ulterius hic

Quaeritur, utrum anima post mortem a corpore perpetuo separata futura sit, an admittenda sit resurrectio corporis.

Responsio. 1. *Fide* certum est futurum esse, ut persona humana morte dissoluta integre reparetur die illo novissimo, quo mortui de corruptione resurgent incorrupti, *cum corpore scilicet glorioso.*

Modum proinde quod attinet, quo de facto, propter elevationem hominis ad ordinem supernaturalem, fiet corporum resurrectio, ratio humana qua talis nihil scit: sub

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 76, a. 6 ad 1.
[2] Responsiones illas invenies apud *Pesch* l. c. III, 498 et 499.
[3] De locis theol. l. 12, c. 15, prop. 3.

hoc respectu resurrectio corporum *mysterium* est et dogma fide supernaturali credendum.

2. Quodsi *factum* tantum resurrectionis corporum attendimus *in iis, quae essentialia sunt*, dicendum est resurrectionem corporum esse *naturalem*, i. e. a natura animae rationalis expostulari. Quam doctrinam S. Doctor in Summa contra Gentiles[1] exponit pluribus argumentis, ex quibus sit illud: «Ostensum est . . . naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum exsistens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori coniungatur; praesertim cum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.»[2]

[1] L. IV, c. 79—81.

[2] Cf. de hac re *Mercier* l. c. 573 sqq.

THEOLOGIA NATURALIS.

PRAENOTIONES.

I. **Notio Theologiae naturalis.** Theologia naturalis vel Theodicea (θεός et δίκη) est: *scientia de Deo naturali lumine comparata.* Dicitur:

scientia, i. e. systema cognitionum certarum, quae ex principiis certis stricto ordine logico eruuntur, sicut rem in logica declaravimus [1].

de Deo. Quid Deus sit, intellegetur ex dicendis in ipsa theologia naturali. Hic autem, ut sciamus, de quanam re agatur, Deum nobis repraesentamus ut *ens quoddam a se exsistens,* necessarium, perfectissimum, quod sit causa omnium rerum.

naturali lumine comparata. Quibus verbis indicatur praecipuum discrimen inter theologiam naturalem et supernaturalem. Utraque enim scientia agit de Deo, qui est earum obiectum materiale, sed non sub eodem respectu (obiectum formale). Theologia enim sacra disserit de Deo sub lumine revelationis, theologia vero naturalis, sub lumine rationis humanae [2].

---

[1] Cf. vol. I, 9.

[2] Etsi in iis, quae de Deo hoc tractatu sumus *demonstraturi,* nonnisi naturali utimur lumine, tamen *in statu quaestionum declarando*, quale de praecipuis philosophorum decretis sit Scripturae Sacrae vel Ecclesiae testimonium, breviter referemus. Cum enim hae theodiceae institutiones iis imprimis accommodatae sint, qui ad sacram theologiam animum appellunt, eiusmodi prae-

II. **Divisio.** Duo hoc tractatu inquiruntur. Quaeritur enim, 1° an sit Deus, et 2° quid Deus sit.

Unde duo huius tractatus erunt libri:

Liber I. De exsistentia Dei.

Liber II. De essentia vel natura et de attributis Dei.

---

notiones ad rationem et doctrinam nonnihil conferre videntur, praesertim cum non raro fiat, ut in disciplinis theologicis tractatus de Deo uno praetermittatur.

Liber I.

DE EXSISTENTIA DEI.

Caput I.

DE MODO, QUO DEUM ESSE, COGNOSCERE POSSUMUS.

Articulus I.

DE FALSIS PHILOSOPHORUM DOCTRINIS CIRCA DEI COGNITIONEM NATURALEM.

I. Sunt qui contendant hominem scire non posse, utrum Deus sit necne, vel de Dei exsistentia saltem dubitandum esse doceant. Quales «philosophi» dicuntur athei agnostici vel sceptici, vel athei critici. Quid vero de his sentiendum sit, in fine huius prioris libri declarabimus.

II. Alii vero Deum cognosci quidem posse, admittunt, sed modum perperam explicant, quo haec cognitio fiat. Sunt autem ontologistae, traditionalistae, sentimentalistae, fideistae, de quibus haec breviter.

1. *Ontologistas* ex disciplinis psychologicis scimus esse eos, qui docent *nos Deum his in terris immediate intueri*[1]. Quorum sententiam et experientia et Ecclesiae doctrina reprobari ibidem ostendimus.

2. Quid autem de *traditionalismo* sentiendum sit, in logica[2] declaravimus.

---

[1] Cf. supra p. 61 et 62. [2] Cf. vol. I, 122 sqq.

3. *Sentimentalistae* vero dici possunt philosophi illi omnes, qui duce Reid [1] diverso modo docent nos caeca quadam sentimentalitate vel impulsione coactos Deum esse admittere.

Sed talem sensum revera exsistere, nulla experientia docet, immo contra Kant statuimus omnia iudicia nostra certa, vel ipsa iudicia necessaria, oriri non ex caeca synthesi, sed ex ipsa evidentia obiectiva menti sese manifestante [2].

4. Inter *fideistas* denique — ut veteres fideistas omittamus, de quibus in logica [3] sermo erat — numerari possunt *Iacobi* et *Kuhn* in Germania. Uterque de naturali quadam loquitur *fide* («Glauben»), qua intellectus in ratiociniis suis adiuvetur et quasi firmetur. Diverso tamen modo rem explicant.

Iacobi enim praeter intellegendi facultatem («Verstand»), qua ratiocinamur, alium ponit in nobis *intellectum quendam superiorem* («Vernunft»), qui Deum immediate intueatur et cuius tactu («Gefühl») intellectus inferior quasi ducatur et ab atheismo arceatur.

Kuhn contra ponit in mente ideam quandam Dei innatam, quae ex se non sit cognitio Dei, sed initium et principium cognitionis ipsius. Cognitio enim Dei iuxta illum fit ex consideratione mundi sub lumine huius ideae. Potest autem haec idea obscurari, moralibus scilicet defectibus, ita ut apud eos, qui «spiritum maculatum» habent, omnis demonstratio de Deo effectu careat.

De qua nova fideismi forma haec sunt dicenda:

1. *Iacobi sententia* a) iisdem laborat incommodis, quae iam in ontologismo reprehendimus; b) ex contrarietate illa, quam ponit inter rationem et intellectum superiorem,

---

[1] Cf. supra p. 68. [2] Cf. vol. I, item supra p. 68.
[3] Vol. I, 122.

inducit scepticismum, cum facultatem ratiocinandi ex se ponat esse ad falsum (atheismum) inclinatam.

2. *Kuhn* vero a) ideam inducit *innatam*, cum ex anthropologia sciamus talem esse intellectus nostri naturam, ut nullam admittat ideam innatam [1]. b) Non apparet, cur ad Deum cognoscendum ratio lumine ideae Dei innatae indigeat, nisi de valore ipsius facultatis ratiocinandi dubites; sed tunc ruit certitudo omnis cognitionis mediatae, vel ipsius sententiae a Kuhn propositae, cum huiusmodi doctrinae cognitionem immediatam habeamus nullam. «Ceterum id, quod Kuhn animadvertit, *homines vitiis deditos minus aptos esse ad res divinas intellegendas*, verissimum est. Sed ratio non est, quod, argumentis sufficienter perspectis, motiva ad conclusionem ut certam intellegendam non habeantur; sed inde potius ratio eius facti repetenda est, quod eiusmodi homines aut propter sensus internos vitiis corruptos non possunt intellectum sufficienter applicare ad argumenta intellegenda, aut quod hanc applicationem neglegunt vel recusant, ne turbentur in sua vivendi ratione.» [2]

Articulus II.

DE DOCTRINA SCHOLAE.

Assertio I. — Deus naturali rationis humanae lumine certo cognosci potest.

Haec thesis de fide est iuxta canonem Concilii Vaticani, cuius iam in disciplinis logicis mentionem fecimus: Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: A. S. [3] — Dicitur autem:

---

[1] Cf. supra p. 60 sq.

[2] *Boedder,* Theol. nat. (ed. 2) p. 22. Qui plura de fideismo illo desiderat, legere potest quae docet *Hontheim*, Instit. theodic. p. 44 sqq.

[3] Cf. vol. I, 127.

naturali rationis lumine, quia alio etiam lumine Deum cognoscere possumus. *Lumine enim fidei* multa his in terris de Deo edocemur, *lumine vero gloriae* in caelo Deum intuebimur, visione illa beatifica. Sed hoc est lumen supernaturale, de quo in theologia sacra; agitur autem hic de lumine naturali, i. e. de cognitione naturalibus intellectus nostri viribus acquirenda. Dicitur deinde:

certo Deum hoc lumine cognosci posse, i. e. non opinative tantum, sed tam perfecte, ut prudens omnis errandi formido excludatur.

Rem ita esse, constabit ex ipsis argumentis, quibus altero capite exsistentiam Dei sumus demonstraturi; a priori vero haec cognoscibilitas iam elucet ex principio: «Natura in necessariis numquam deficit.» Certa enim Dei cognitio ad vitam nostram recte instituendam omnino est necessaria; quia sine ea neque finis hominis ultimus cognoscitur, neque media ad ipsum.

Assertio II. — Deum exsistere demonstrari debet.

Quae assertio explicatur.

Non negamus Deum exsistere *credi posse* ab eo, qui huic exsistentiae assentire vult propter auctoritatem asserentium. Hoc enim cotidie fit, idque omnino legitime. Sed haec fides supponit testem, saltem ultimum, hanc Dei exsistentiam sibi habere demonstratam: loquimur enim de fide humana eaque naturali.

Demonstratio exsistentiae Dei, si ad perfectionem cognitionis attendimus, duplex distingui potest: vulgaris scilicet et scientifica.

1. *Vulgaris* ea est, quae fit quasi natura duce, facili ratiocinio, cuius praemissarum veritatem necnon cum conclusione conexionem non reflexe, sed *directe* tantum perspicit intellectus.

2. *Scientifica* vero demonstratio ea est, quae fit *cum cognitione reflexa* veritatis praemissarum rationumque omnium, quibus argumentationis valor innititur.

Iam vero in multis argumentationem vel demonstrationem vulgarem sufficere, ultro concedimus. Talis est e. g. demonstratio, qua vir indoctus ex considerato hoc ordine mundi ad Deum, huius mundi ordinatorem sapientissimum, assurgit, sub lumine principii causalitatis et rationis sufficientis, quin horum principiorum habeat cognitionem philosophicam. Sic etiam omnis homo ex lege naturali cordi quasi inscripta assurgit ad cognitionem Dei, legislatoris supremi et domini. Quae demonstratio tam facili motu intellectus fit et voluntatis, ut nonnulli ex SS. Patribus de tendentia illa naturali cogitantes cognitionem Dei inditam vel innatam esse dixerint, animam naturaliter docuerint esse christianam, alia eiusmodi.

Neque tamen in omnibus haec vulgaris sufficit demonstratio. «Licet enim ad fidem divinam suscipiendam sufficere possit obvia illa, quae sponte nascitur, Dei cognitio, ad hanc tamen non modo perficiendam sed firmandam quoque utilis ac saepe necessaria est legitima demonstratio. Quae etiamsi non esset eiusmodi, ut rudioribus quoque ingeniis possit accommodari: his tamen prodest plurimum scire, a viris doctis eam contra incredulos invicte defendi. *Neque ullus error nostra aetate perniciosior exstitit illo, quem ab impiis invectum fideles multi incaute susceperunt: Deum pietatis quodam sensu apprehendi, sed ratione non demonstrari.*» [1]

Deum exsistere demonstrari debere, sequitur ex eo, quod ipsum intuitione non videmus. Praeter cognitionem enim intuitivam nullam aliam rei cognitionem internam habemus nisi discursivam.

---

[1] *Kleutgen*, De ipso Deo n. 157. Cf. etiam *Hontheim* l. c. p. 50.

Naturam denique argumentorum quod attinet, haec sunt breviter declaranda:

Sunt qui argumenta quaedam quasi a priori de Dei exsistentia excogitaverint, cum in essentia Dei, prout conceptu nobis manifestatur, rationem eius exsistentiae actualis ostendi posse putaverint. Quam argumentationem *quasi a priori* esse dico, quia, cum in Deo exsistentia sit ipsa eius essentia, realem prioritatem inter hanc essentiam et ipsam exsistentiam ponere non licet. Quapropter eiusmodi argumentatio a nonnullis dicta est *a simultaneo:* vocatur etiam *argumentum ontologicum* vel argumentum *S. Anselmi*[1], a quo primum expositum est. Alias vero post ipsum eiusdem argumenti formas invenerunt Cartesius et Leibniz; de quibus haec breviter.

S. Anselmus sic ratiocinatur: Nomine Dei significatur id, quo maius cogitari nequit. Atqui maius est, quod est in intellectu et in re, quam quod est in illo tantum. Ergo Deus est etiam in re, i. e. Deus exsistit.

Cartesius vero hoc idem argumentum sic exponendum esse putavit: Quidquid in idea clara et distincta obiecti alicuius continetur, de ipso affirmandum est. Atqui in idea clara et distincta entis summe perfecti continetur exsistentia eius, secus enim non esset vere summe perfectum. Ergo ens summe perfectum sive Deus revera exsistit.

---

[1] *S. Anselmus,* Augustae Praetoriae (Aosta) in finibus Italiae anno 1033 natus, anno 1060 ad monasterium Beccense, Ordinis S. Benedicti, se contulit, ubi prior monasterii primum electus et deinde, mortuo abbate, in eius locum suffectus est. Anno vero 1093 episcopus Cantariensis Ecclesiae electus et sanctitate et doctrina et zelo ecclesiasticae disciplinae maxime enituit. Inter scripta eius haec, quae ad philosophiam maxime spectant, nominanda sunt: Dialogus de grammatico; — Dialogus de veritate; — *Monologium;* — *Proslogium* (in quo hoc argumentum exposuit); — Liber apologeticus contra insipientem; — De libero arbitrio; — De concordia praescientiae cum libero arbitrio; alia. — Obiit anno 1109.

Leibniz denique eodem modo sic progressus est: Possibile est Deum exsistere, si quidem in hoc nulla involvitur repugnantia. Atqui si Deus possibilis est, exsistit, quia Deus pure possibilis non est id, quod intellegitur Deus. Ergo Deus revera exsistit.

Argumentationes illae omnes a plerisque scholasticis reprehenduntur, idque iure, quia de ordine logico ad ordinem realem, ontologicum, sine ratione sufficienti transeunt. Ex eo enim, quod Deus *intellegitur* ut ens, quo maius cogitari nequit, recte concludis *ipsum* **concipiendum** *esse ut revera exsistentem*, non autem hac sola argumentatione deducere poteris ipsum **revera** *exsistere*.

Potest tamen hic transitus legitime institui, ita ut argumentatio ex *idea* Dei legitime **acquisita**, *non innata*, prorsus valeat. Ratiocinando enim sic e. g. procedi potest: Est in mente mea notio entis, quo maius cogitari nequit, cum sit notio summi et universalis boni. Sed haec notio non potest esse inane figmentum mentis, cum sit principium motus naturalis voluntatis ad ipsum illud universale bonum. Est ergo haec notio obiective realis. Ergo exsistit ens, quod sit summum bonum, et proinde summum ens vel Deus.

Sed haec argumentatio non est nisi alia forma vel pars quaedam argumenti, quod desumitur ex naturali desiderio beatitudinis, et de quo altero in capite sumus dicturi.

Quae cum ita sint, scholastici communiter hac in re non admittunt nisi argumentationes *a posteriori*, argumenta scilicet metaphysica, physica, moralia: de quibus iam in hoc quod sequitur capite dicendum est.

Caput II.

DE ARGUMENTIS THEOLOGICIS, QUAE A POSTERIORI AFFERUNTUR.

Articulus I.

DE ARGUMENTIS METAPHYSICIS.

Praenotamen. Argumenta metaphysica ea sunt, quae notionibus innituntur *metaphysicis*. Quae quidem notiones ex rebus huius mundi sensibilibus sunt desumptae, ita tamen, ut a condicionibus omnibus materialibus abstrahant[1]. Praecipuae vero ex his rationibus sunt: motus, efficientia, contingentia, limitatio vel gradus entitatis, aeternitas possibilium.

Unde quinque distinguunt argumenta metaphysica, nimirum:

1. argumentum *ex motu* (cineseologicum, a voce κίνησις = motus);

2. argumentum *ex efficientia* rerum novarum (cosmologicum);

3. argumentum *ex contingentia* rerum mundanarum (alloiologicum, a voce ἀλλοῖος, diversus, vel ἀλλοιόω, mutare);

4. argumentum *ex gradibus entitatis* rerum mundanarum (henologicum, a voce ἕν = unum, cum hoc argumento ad unum principium supremum omnis entitatis assurgamus);

5. argumentum *ex aeternitate possibilium* (ideologicum, cum innitatur aeternitate essentiarum rerum, prout *in ordine ideali* nobis apparent). Differunt haec quinque argumenta inter se eo, quod sunt quasi quinque viae, quibus ex cognitis diversis creaturarum praedicatis conducimur ad *unum eundemque Deum* (ens a se), *sub diversis conceptibus sese nobis manifestantem.* Argumento enim ex

[1] Cf. ea, quae de notionibus metaphysicis diximus in logica vol. I, 15.

motu cognoscimus ens a se ut primum motorem omnium, ipsum immobilem; argumento ex efficientia assurgimus ad ens a se omnium causam primam improductam; argumento ex contingentia ens a se nobis innotescit ut ens necessarium; argumento vero henologico, ut supremum et infinitum omnis perfectionis principium; argumento denique ideologico, ut aeternum omnis veritatis fundamentum vel Veritas aeterna.

§ 1. Argumentum proponitur ex motu [1].

Mundus movetur, i. e. transit de potentia ad actum ulterioris perfectionis. Etenim:

[1] A S. Doctore hoc argumentum (S. theol. I, q. 2, a. 3) sic exponitur: «Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens, nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc, quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intellegunt Deum.»

1. Singula entia mundana videmus generari, augescere, alterari, moveri localiter [1].

2. Totus vero mundus vi attractionis universalis est in continuo motu locali. Immo secundum recentiorum scientiarum placita tenendum est hunc mundum aspectabilem ad praesentem statum (actum) ex potentia «nebulosae», quam vocant, tempore procedente, transiisse duplici motu, rotationis scilicet et concentrationis.

Sed quidquid movetur, ab alio movetur: est principium in ontologia [2] apodictice probatum.

Ergo mundus movetur ab alio.

Sed quod movetur ab alio, id ultimo necesse est moveatur a primo motore immobili. Etenim ens illud aliud, quod mundum e. g. ad motum actualem praemovet, vim (actum), qua movet, aut habet sine motu (quin transierit de potentia huius perfectionis ad actum) aut cum motu. *Si prius,* ipsum illud aliud ens erit motor primus immobilis, quem inquirimus; *sin alterum,* tunc illud aliud ens movetur ab alio. Sed circa hunc alium motorem eadem fieri potest suppositio. Sic autem procedendo aut aliquando pervenimus ad primum motorem immobilem, aut processus instituitur in infinitum, ita ut sit series infinita entium moventium, quae et ipsa sint praemota, quin sit *extra illam seriem* ens movens non motum. Sed eiusmodi series infinita motorum admitti nequit, propter easdem rationes, quibus iam in cosmologia ostendimus reiciendam esse hypothesim seriei causarum infinitae [3]. Quae enim ibi sub lumine *principii causalitatis* stabilita sunt, haec, eadem

---

[1] Motum hic intellegimus sensu lato, quatenus scilicet est transitus de potentia ad actum; in rebus tamen observatis, pro argumentatione nostra illum solum transitum attendimus, qui fit ex statu imperfectiore ad statum perfectiorem. De diversis motuum speciebus vide vol. I, 227 sqq.

[2] Cf. vol. I, 229 sq. [3] Cf. vol. I, 402—404.

argumentationis forma, sub lumine *principii motus* hoc loco deduci possunt [1].

Ergo mundus ultimo movetur a primo motore immobili. *Sed ille primus motor immobilis est* **ens a se** [2]. Nisi enim esset ens a se, i. e. nisi haberet exsistentiam suam ab ipsa essentia, esset ens ab alio. Sed non potest esse ens ab alio: ens enim ab alio est mobile (transit de potentia ad actum). Ens autem a se primum movens, quod a nullo movetur, vocamus Deum.

Ergo Deus exsistit.

§ 2. Argumentum ex efficientia rerum [3].

Hoc argumentum oritur ex notionibus metaphysicis causae et effectus. Innititur proinde principio causalitatis, cum argumentum primum, latius patens, nitatur principio motus [4]. Qua quidem secunda via assurgimus ad Deum

---

[1] Recole hanc argumentationem ipsamque, mutatis conceptibus, adhibe ad probandum conclusionem: Series infinita *motorum* admitti nequit. [2] Quid sit ens a se, recole ex ontologia, vol. I, 240.

[3] Ad rem S. Doctor l. c.: «Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.»

[4] De relatione principii causalitatis ad principium motus vide vol. I, 306.

cognoscendum ut *ens a se, causam efficientem primam* improductam, hoc modo:

Res mundanas videmus de novo effici, i. e. de non exsistendo ad exsistendum transire. Multas enim cotidie videmus novas formas educi e potentia materiae; novae in dies generantur plantae, nova animalia, novi homines, qui antea non fuerunt.

Atqui nihil de non exsistendo ad exsistendum transit, quin sit aliquid aliud, a quo exsistentiam accipiat: id quod est ipsum principium causalitatis, cuius veritatem in ontologia [1] probavimus. Invenimus proinde in hoc mundo ordinem quendam causarum ita inter se ordinatarum, ut alia sit producta ab alia, quae sit prior.

Sed in hoc ordine causarum ultimo deveniendum est ad causam efficientem primam improductam. Qui enim has causas omnes diceret esse productas, is implicite diceret *omnibus* et singulis rebus *effectis* esse rem aliquam priorem, quae et ipsa sit *effecta.* Quod manifeste peccat contra principium contradictionis et causalitatis.

Neque series illa causarum infinita dici potest. Hoc enim absurde dici, ostendimus in cosmologia [2].

Ergo ultimo deveniendum est ad causam aliquam efficientem primam improductam.

Sed haec causa efficiens prima improducta est revera ens a se. Nisi enim haberet exsistentiam suam ab ipsa sua essentia, illam haberet ab alio neque esset improducta.

Sed ens a se, causam efficientem primam improductam, vocamus Deum.

Ergo Deus exsistit.

---

[1] Cf. vol. I, 306 sq. [2] Cf. ibid. I, 402 sqq.

§ 3. Argumentum ex contingentia rerum mundanarum [1].

Ens contingens ex ontologia [2] scimus esse illud, quod per se indifferens est ad exsistendum vel non exsistendum, i. e. exsistentia eius talis est, ut possit non exsistere. Iam vero cum entia mundana videamus esse contingentia, hac notione assurgimus ad cognoscendum Deum *ut ens a se absolute necessarium* sic discurrendo:

Res mundanae sunt contingentes. Etenim:

1. Incipiunt exsistere; illud autem, quod incipit exsistere, non exsistit necessario, sed ex sua essentia est indifferens ad exsistendum.

2. Clare percipiuntur mente nostra ut nullam involventes repugnantiam ad non exsistendum.

3. Praeterea, si res mundanae non essent indifferentes ad exsistendum per se, ex essentia sua necessario exsisterent; sed tunc omnes aliae res eiusdem vel perfectioris essentiae,

---

[1] «Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse; cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum» (S. theol. l. c.).

[2] Cf. vol. I, 218.

i. e. omnia individua uniuscuiusque essentiae, immo omnes essentiae possibiles et in ipsis omnia individua possibilia, *aequo vel potiore iure* necessario exsisterent, ita ut ipsarum essentiarum et uniuscuiusque essentiae individuorum numerus exsisteret actu infinitus, quod repugnat tum experientiae tum rationi [1].

Sed omne ens contingens supponit ens necessarium. Nam omne ens contingens, cum per se sit indifferens ad exsistendum vel non exsistendum, *non habet ex se nisi aptitudinem vel potentiam ad exsistendum.* Proinde sibi ipsi exsistentiam actualem dare non potest. Nam maius a minore oriri non potest, nec potest quicquam sibi dare quod non habet.

Proinde omne ens contingens supponit aliud ens, a quo exsistentiam actualem accipiat. Illud autem aliud ens aut est necessarium aut ipsum quoque contingens est. Si prius, minor probata est; si alterum, eadem fieri potest suppositio, et ita de ceteris, si haec altera est contingens, usque dum deveniatur ad ens, quod non sit contingens, sed per se necessario exsistat, necessitate scilicet absoluta. Si enim necessitate tantum hypothetica exsisteret, quia scilicet necessario produceretur ab ente alio, ipsum non esset illud ens, ad quod ultimo deveniendum est, sed, cum ratio eius necessitatis inveniretur in hoc alio, quod ipsum produceret, hoc aliud esset illud ens.

Ultimo proinde deveniendum est ad ens quoddam, quod ipsa sua essentia exsistat, ita ut non possit non exsistere, quod sit *per se* necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

Ergo Deus exsistit.

---

[1] Cf. vol. I, 408.

§ 4. Argumentum ex gradibus entitatis rerum mundanarum [1].

Ex gradibus perfectionis entium mundanorum probatur exsistentia *entis infinite perfecti, quod est causa improducta omnis perfectionis limitatae,* hoc modo:

In rerum natura manifesto apparet esse diversos gradus perfectionis; plantae e. g. sunt perfectiores mineralibus, animalia bruta sunt perfectiora plantis, homo perfectione longe superat animalia bruta.

Sed magis et minus arguit exsistentiam alicuius summi, a cuius participatione alia habeant suum gradum limitatum perfectionis.

Entia enim, quae habent esse secundum gradus minus perfectos, illud non habent a se, i. e. per essentiam. Ostendimus enim in cosmologia nullum ens finitum esse a se [2].

Quod si per impossibile nihilominus fieret, supra omnes res mundanas a fortiori exsisteret necessario essentia quaedam infinita, quae esset Deus.

Entia proinde, quae possident esse secundum gradus minus perfectos, praesupponunt causam sui. Sed omnis causa perfectior est suo effectu. Ergo entia illa arguunt

---

[1] «Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum» (S. theol. l. c.). [2] Cf. vol. I, 408.

exsistentiam alicuius summi, a cuius participatione suum gradum limitatum perfectionis habent.

Est autem illud ens summum non solum relative, sed absolute perfectissimum. Si enim esset tantum relative perfectissimum, non haberet omne esse et proinde indigeret causa sui, quae tunc esset causa absolute perfectissima, nisi admitteretur series actu infinita entium relative perfectissimorum, quod repugnat.

Admittendum est proinde ens infinite perfectum, quod sit causa improducta omnis perfectionis limitatae, quam videmus in hoc mundo. Ens autem illud vocamus Deum.

Ergo Deus exsistit.

§ 5. Argumentum ex aeternitate possibilium.

Ex immutabilitate et aeternitate essentiarum et proinde ex aeternitate veritatum, quae relationes essentiales exprimunt, assurgimus ad Deum ut *ens a se aeternum* vel fundamentum omnis veritatis, ad «*Veritatem aeternam*», ad «*primam Veritatem*», hoc modo:

Entia contingentia, antequam fuerunt actu, erant essentiae possibiles. Sed essentias rerum, vel possibilia, in ordine ipso possibilium (ideali) ex ontologia [1] scimus esse aeternas aeternitate positiva et necessarias vel immutabiles eo sensu, quod, ut tales, non possunt fieri non possibiles.

Unde fit, ut veritates vel enuntiabilia, quae relationes essentiales exprimunt (v. g. principium: Totum maius est sua parte), absolute sint necessariae, i. e. independenter a quacumque hypothesi contingenti.

Illud enim «posse exsistere», quo entitas possibilium constituitur, in ontologia ostendimus clare nobis apparere ut aeternum, immutabile, necessarium [2]. Item clare vide-

---

[1] Cf. vol. I, 233 sqq. [2] Cf. vol. I, 223.

mus enuntiabilia: *Idem non potest simul esse et non esse — Bis bina sunt quattuor — Bonum faciendum, malum vitandum* — alia, universaliter et immutabiliter esse vera, independenter ab omni hypothesi contingenti. Quae quidem necessitas certo est realitas quaedam.

Sed omne ens reale, quidquid habet aliquam realitatem, debet aut in se, propria scilicet exsistentia, exsistere, aut exsistentia aliena. Quod enim nullo modo exsistit, nihil est [1].

Possibilia vero, ut talia, non habent exsistentiam propriam; habent proinde exsistentiam implicitam in exsistentia actuali alius entis, i. e. realitas eorum fundatur in aliquo ente actualiter exsistenti.

Cum autem realitas possibilium sit aeterna positive et immutabilis, ipsum illud ens actuale, quod est eorum fundamentum, immutabile et positive aeternum sit oportet.

Sed illud ens immutabile et aeternum non sunt res mundanae nec in specie intellectus humanus, quia omnes illae res sunt temporariae et mutabiles utpote contingentes.

Admittendum proinde est supra res omnes mundanas et contingentes esse ens quoddam a se, positive aeternum et immutabile, quod sit possibilium et veritatum necessariarum fundamentum.

Ens autem a se *immutabile* et aeternum omnis possibilitatis et veritatis fundamentum vocamus Deum.

Ergo Deus exsistit.

---

[1] Cf. ea, quae in ontologia (vol. I, 235 sqq.) de essentia et exsistentia diximus. Si distinctionem ibi admisisti realem illam, tunc duplici modo intelleges rem quandam exsistere posse exsistentia aliena: vel eo, quod in exsistentia aliena habeat fundamentum suae *actualitatis;* vel eo, quod in ipsa fundamentum habeat ipsius *possibilitatis.* De quo ultimo fundamento hic sermo est. Cf. etiam vol. I, 218.

Articulus II.

DE ARGUMENTIS PHYSICIS.

Praenotamen. Argumenta physica ea vocamus, quae oriuntur ex cognitionibus rerum mundanarum physicis, quae scilicet non praescindunt ab ipsarum natura physica [1]. Nituntur proinde proxime haec argumenta *principiis* vel *legibus physicis* [2]. Praecipua vero sunt: 1. argumentum teleologicum, quod desumitur ex ordine rerum mundanarum vel ex finalitate, quam invenimus in hoc mundo (a τέλος = finis); 2. argumentum entropologicum (ἐντροπή = conversio), quod nititur lege entropiae quam vocant, i. e. lege conversionis motus in calorem [3].

Quae argumenta *ex se ipsis* probant esse ens quoddam maxime perfectum huius mundi ordinatorem vel motorem. *Perficiuntur vero argumentis metaphysicis.*

§ 1. Argumentum proponitur teleologicum [4].

Huius argumenti maximam partem iam exposuimus in cosmologia, ubi de perspecto mundi ordine conclusio-

---

[1] Cf. ea, quae de notionibus physicis in logica (vol. I, 14) diximus.

[2] Vol. I, 173 et 366.

[3] De aliis argumentis physicis videsis *Hontheim* l. c. p. 196 sq. *Boedder* l. c. p. 69 et 70.

[4] Ad rem S. Doctor l. c.: «Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intellegente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intellegens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.»

nem eruimus: Ergo mundus creatus est ab ente quodam a se exsistente.

Formaliter vero, prout est argumentum exsistentiae Dei, sic conficitur:

In hoc aspectabili mundo eximius ordo effulget.

Esse ordinem in mundo, res scilicet mundanas esse apte dispositas ad certos fines, *in multis* manifeste nobis apparet, ut in cosmologia [1] ostendimus.

Est autem ordo ille, etsi complicatissimus, tamen constantissimus, immo sublimissimus, ut ex cosmologia item [2] apparet.

Neque quicquam valent quae ab adversariis contra exsistentiam huius ordinis obiciuntur [3].

Sed ordo tam eximius requirit ordinatorem sapientissimum.

Exsistentia enim huius ordinis debet habere rationem, eamque *sufficientem.* Sed nulla alia huius rei ratio sufficiens afferri potest nisi exsistentia ordinatoris sapientissimi huius mundi. Omnes enim aliae hypotheses, quas ad rationem illam sufficientem explicandam materialistae excogitaverunt, vanas esse vel absurdas, in cosmologia ostendimus, hac vero hypothesi omnia optime explicari, clare perspeximus [4].

Ergo exsistit huius mundi ordinator sapientissimus.

Est autem hic rerum omnium ordinator non solum utcumque sapientissimus, sed **infinite** *sapientissimus ut ens a se.*

Etenim ordinator summe intellegens huius universi vel habet causam sui vel non habet. Si non habet causam sui, erit ens a se et proinde infinite perfectus; si vero habet causam sui perfectiorem, de hac iterum fiet eadem suppositio, donec deveniamus ad supremum intellectum, qui sit ens a se ideoque causa ordinatrix huius mundi infinite sapientissima.

---

[1] Vol. I, 390 et 391. [2] Vol. I, 392 sqq.
[3] Cf. vol. I, 391, n. 2. [4] Cf. vol. I, 401—408.

Sed ordinatorem infinite sapientissimum huius mundi vocamus Deum.

Ergo Deus exsistit.

§ 2. Argumentum entropologicum.

Viget apud viros rerum physicarum peritos principium, nostris praesertim temporibus certis experimentis stabilitum, quod vocatur principium vel *lex entropiae*[1]. Secundum illud principium certo scimus energiam omnem non thermicam sensim mutari in calorem, calorem vero ipsum omnem sensim per mundum aequaliter diffundi.

Sed processus ille sufficienter explicari non potest, nisi admittatur exsistentia entis cuiusdam materiae, in qua fit ille processus, creatoris et motoris. Etenim:

Processus ille certo non fuit ab aeterno. Quae suppositio:

metaphysice repugnat, quia inducit seriem mutationum actu infinitam;

physice repugnat, utpote ipsi legi entropiae opposita. Nam si ab aeterno curreret ille processus, vel admittendum esset energiam olim fuisse infinitam: quod repugnat ipsi naturae huius energiae; vel mundum iam dudum ad requiem pervenisse: quod est contra experientiam; vel mundum, postquam ad statum aequilibratae energiae pervenisset, ex se ipso denuo ad novum motum vel processum continuo transiisse: quod metaphysice et physice impossibile est[2]. Processus ille proinde incepit esse. Si

---

[1] Cf. Akademische Monatsblätter 1901, nr. 8, p. 168 sqq.

[2] «On dit et redit», ait *Hirn*, «que le spectacle actuel de l'univers n'est que l'une des répétitions sans nombre d'un même ensemble de phénomènes périodiques; que tout ce qui nous apparaît aujourd'hui sous forme de mondes distincts, passera un jour à l'état de ruines, se dispersera dans l'espace pour reformer une nébuleuse . . . et ainsi de suite à l'infini. Cette hypothèse possible il y a peu d'années encore, ne l'est plus aujourd'hui. . . .

incepit esse, aut incepit simul cum materia, quando haec creata est, et tunc habemus Deum creatorem; aut incepit in materia iam praeexsistenti, sed tali motu destituta: tunc autem processus ille non potuit incipere sine movente alio, a materia distincto, quod ultimo debet esse ens a se immobile vel Deus[1].

Ergo Deus exsistit.

Articulus III.

DE ARGUMENTIS MORALIBUS.

Praenotamen. Argumenta moralia ea sunt, quae desumimus ex quibusdam hominum liberorum consuetis agendi rationibus, quae sufficienter explicari non possunt, nisi admittatur Dei exsistentia. Tria communiter afferunt huiusmodi argumenta: 1. argumentum desumptum ex naturali desiderio beatitudinis (argumentum eudaemonologicum, ab εὐδαίμων = beatus); 2. argumentum, quod innititur agnitione obligationis moralis (argumentum deontologicum, a δέον = obligans); 3. argumentum ex consensu populorum (argumentum ethnologicum, a voce graeca ἔθνος vel τὰ ἔθνη = populus, nationes, gentes).

Toutes les modifications, toutes les perturbations futures qui pourraient avoir lieu dans l'univers, ne sont que des pas vers un équilibre final, vers une répartition uniforme de la température de l'espace, et vers le repos des masses de matière pondérable qui ont constitué la nébuleuse primitive et puis tous les astres formés à ses dépens. La destruction et la réapparition indéfinie des mondes, tels qu'ils existent aujourd'hui, sont scientifiquement inadmissibles» (La vie future et la science moderne, 1890, p. 40 à 43). Cf. *Farges*, L'idée de Dieu p. 93—99. *Hontheim* l. c. p. 192 et 193.

[1] Cf. *Boedder* l. c. p. 67 et 68.

§ 1. Argumentum desumptum ex naturali desiderio beatitudinis.

Est in voluntate nostra motus naturalis ad summum vel universale bonum. Quod supra (p. 72 et 139) iam probatum est.

Sed motus ille *naturalis* voluntatis nostrae non potest esse inanis (p. 139 et vol. I, 166 et 167).

Ergo admittendum est aliquod summum bonum realiter exsistens. Et hoc vocamus Deum.

Ergo Deus exsistit.

§ 2. Argumentum ex lege morali.

Est scripta in corde omnium hominum lex quaedam **universalis, aeterna, absoluta,** *qua regitur voluntas in exercitio suae libertatis.*

Omnes enim homines sentiunt voluntatem, quamvis liberam, tamen non omnino immunem esse a dependentia. Omnes admittunt bonum esse faciendum, malum vitandum, i. e. *in exercitio activitatis nostrae liberae attendendum esse ad normam quandam a nobis independentem, immo nobis praestabilitam et impositam.* Cui normae actiones nostras liberas esse conformandas ita, ut bonae dicantur illae, quae huic legi sunt conformes, malae autem, quae ipsi sunt contrariae [1]. Quae leges omnes manifesto nobis apparent ut aeternae et absolute necessariae [2]. Est autem haec persuasio, experientia teste, tam universalis, ut vigeat apud omnes homines sanae mentis et cordis, apud ipsos populos incultos et silvestres, et in ipsis maneat, etsi cor hominis cupiditatibus saepenumero in contrarium inclinatur [3].

---

[1] Cf. supra p. 111.

[2] Cuius rei explanationem vide supra p. 111.

[3] Cf. supra p. 111 et vol. I, 110.

Sed talis lex supponit exsistentiam legislatoris supremi, absolutae et infinitae auctoritatis.

1. Supponit *legislatorem*, i. e. aliquid vel aliquem, a quo oriatur illa obligatio. Hoc evidens est, nihil enim sine ratione sufficienti.

2. Supponit legislatorem, *a voluntate nostra distinctum ipsique superiorem.* Sequitur ex eo, quod dictamen illud conscientiae clare perspicimus ut *absolutum*, a nostra voluntate minime pendens, sed ipsam regens et *ligans*. Nostra autem voluntas se ipsam absolute ligare non potest neque sibi ipsi imperare.

3. Denique supponit legislatorem *absolutae et infinitae auctoritatis.* Ratio enim sufficiens huius *imperativi absoluti, aeterni, immutabilis* non potest inveniri in ullo ente creato, quod ex natura sua sit contingens, temporale, mutabile, sed necessario supponit voluntatem quandam absolute necessariam, aeternam, immutabilem.

Et hanc voluntatem aeternam, legislatorem illum immutabilem, vocamus Deum.

Ergo Deus exsistit.

§ 3. Argumentum ex consensu omnium populorum.

Hoc argumentum est confirmatio quaedam omnium aliorum, quatenus ostendit ad conclusionem ex ipsis deductam rationem nostram motu quodam naturali et proinde infallibili pervenire. — Sic autem exponitur:

Homines moraliter omnes in admittenda exsistentia Dei semper convenerunt et etiam nunc conveniunt.

Quae propositio enuntiat *factum*, cuius veritatem cognoscimus experientia sive propria sive aliorum. Ut autem inquisitio et observatio circa hoc factum recte instituatur, requiritur, ut, sensu huius propositionis clare perspecto, ad id attendamus, quod considerandum est.

Notandum proinde est nos hic nullo modo contendere *omnes homines, sine ulla exceptione,* Deum semper agnovisse. Admittimus enim semper fuisse qui Deum esse negaverint, immo ultro fatemur atheismum interdum a falsis philosophis ad notabiliorem numerum hominum serpsisse. Sed hi sunt *morbi spirituales,* qui veniunt et recedunt; hoc unum contendimus: genus humanum qua tale semper numen quoddam supremum agnovisse.

Dicimus autem genus humanum semper *numen quoddam supremum* agnovisse. Quia hic sermo non est de cognitione explicita et clara Dei infiniti, creatoris omnium, sed de cognitione eius confusa et implicite contenta in idea, e. g. legislatoris cuiusdam supremi, qui sit causa discriminis boni et mali moralis, vel etiam in idea ordinatoris cuiusdam supremi huius ordinis, cuius auxilium implorandum sit, ira placanda, alia huiusmodi.

Quam quidem persuasionem apud gentes antiquitatis revera exstitisse, constat testimonio veterum scriptorum, qui omnes, ut Cicero et Plutarchus, expresse testantur in universa terra (quantum eis cognita erat) nullam fuisse gentem, cuius mentem non imbuerit aliqua deorum opinio. — Nostris vero temporibus, cum universa terra ita nobis patefacta sit, ut omnes gentes maiores cognoscamus, positive constat nullum esse populum, qui religione et proinde idea aliqua Dei imbutus non sit. Quaecumque autem in contrarium afferuntur, nullius sunt valoris, quia oriuntur ex observatione perperam instituta sive propter neglegentiam sive propter ignorantiam veri sensus nostrae thesis, sive propter praeiudicia [1].

---

[1] «Von den religionslosen Menschen gilt bis heute dasselbe, was von den sprachlosen (Häckels Alalen) und den feuerlosen: man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen; in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen» (*Saussaye,* Religionsgeschichte p. 13).

Sed talis consensus non potest explicari, nisi admittendo hominem naturali motu rationis Deum cognoscere ut realiter exsistentem.

Omnes enim alii modi, quibus athei religionis originem declarare conantur, huius consensus tam universalis et tam constantis rationem *sufficientem* non ostendunt.

1. Et primo quidem ratio illa sufficiens esse non potest *fraus sacerdotum vel legislatorum.* Talis namque explicatio nullo nititur testimonio historico, sed gratis fingitur, neque *universalitatem* explicat exsistentiae religionis apud omnes gentes, nec eius *constantiam.* Etenim religio, si fraude orta esset, nec in corde hominum radices haberet, certo, decursu temporis, in plerisque saltem populis, exstincta esset.

2. Neque *timor esse* potest, quo homines adducti sint ad res in natura terribiles personificandas et implorandas. Si quidem haec hypothesis nullam habet veram probabilitatem. «Multo enim simplicius esse videtur, ut homo his eventibus inducatur ad agnoscendam supra vires naturae providentiam numinis supremi, quam invocare potest; nam contra illos anthropomorphismos absolute reclamat evidentia naturalis, quae elementa sensu carere videt. Rectissime autem homo ita ad Deum auxiliatorem concludit, quia natura nostra ad hoc auxilium quaerendum inclinatur; atqui per essentiam nostram ad chimaeras non inclinamur. Praecise autem consensus quoque generis humani hunc ad Deum discursum legitimum esse comprobat. Neque enim omnes homines unanimiter sic ratiocinarentur, nisi veritatis evidentia eos duceret. Deinde etiam *historia teste* dii populorum antiquorum generatim non sunt personificationes rerum in natura terribilium. Insuper haec stulta personificatio non potuit *universalis* esse omnium gentium; debuit etiam tempore tolli, maxime in hominibus sapientioribus.» [1]

---

[1] *Hontheim* l. c. p. 232.

3. Neque *ignorantia* vel *praeiudicia* huius consensus rationem sufficientem praebent, quia huius persuasionis neque universalitatem neque constantiam sufficienter explicant.

Sed in iis, quae ratio naturali motu ut verum admittit, non potest esse error[1].

Ergo verum est Deum exsistere.

APPENDIX AD LIBRUM I.

DE ATHEISMO.

Quaeritur, utrum sint vel esse possint athei necne.

Status quaestionis. Athei in genere dicuntur illi, qui Deum non agnoscunt. Alii sunt practici, alii theoretici.

Practici illi sunt, qui Deum *mente* quidem agnoscunt, sed non *corde*, i. e. qui ita vivunt, quasi Deus non exsisteret.

Theoretici illi sunt, qui Deum mente non agnoscunt, quia vel eius notione destituuntur (negativi) vel quia notione de Deo habita (positivi) ipsum exsistere negant (dogmatici), vel hominem contendunt scire non posse, utrum Deus sit necne (agnostici vel sceptici), vel de Dei exsistentia dubitant (critici).

Quaestio circa hos omnes hic ponitur; quando vero de atheis simpliciter, i. e. sine addito, sermo est, intelleguntur athei positivi dogmatici.

Quaestionis solutio. I. Atheos *practicos* esse, lugenda experientia constat; de his S. Paulus loquitur ad Titum scribens 1, 16: «Confitentur se nosse Deum, factis autem negant.» Cf. Phil. 3, 18. 19: «Quorum Deus venter est.»

II. Quoad atheos vero *theoreticos* haec sunt dicenda:

1. Quoad atheos *negativos*.

---

[1] Cf. vol. I, 166 et 167.

a) *Certum* est posse esse et revera esse homines, qui *notione expressa, clara, distincta unius Dei,* auctoris supremi totius naturae, destituantur. Hoc enim experientia constat. Tales fuerunt e. g. homines, qui in Australi continente per tot annos latuerant.

b) *Certum* est non posse esse homines rationis usu praeditos, qui ita Deum ignorent, ut *notione* eius *implicita et confusa* destituantur. Omnis enim homo, cum ad annos discretionis pervenit, eo ipso, quod bonum et malum discernit, implicite in lege illa morali absoluta legislatorem supremum agnoscit. — Praeterea ex diversis argumentis, quibus Dei exsistentia probatur, luculenter constat intellectum nostrum ex contemplatione rerum mundanarum tam facili discursu Deum agnoscere, et voluntatem nostram bona particularia appetendo tam naturali impetu in bonum universale ferri, ut optimo iure cum SS. Patribus notionem Dei hominum cordibus quasi inseminatam esse dicere possimus.

2. Quoad atheos *positivos.*

a) *Communius* admittitur et certum esse videtur non posse esse atheos positivos, qui *certi* sint, i. e. qui sine ulla errandi formidine sciant Deum non exsistere. Nam argumenta, quae ad probandam Dei exsistentiam afferuntur, tanti sunt momenti, ut eum, qui de ipsis cogitat, aliqualiter saltem movere debeant.

b) *Certum esse videtur* esse posse atheos positivos, qui etiam ad longius tempus serio iudicent, sed iudicio *opinativo* [1], Deum non esse. Hoc enim probari videtur experientia. Sed ex ipsa natura argumentorum, quae in favorem exsistentiae Dei afferuntur, item certo scimus talem opinionem stare non posse sine gravi imprudentia vel gravi neglegentia.

---

[1] Cf. vol. I, 177.

3. Quoad atheos denique *scepticos* vel *criticos* propter easdem rationes dicendum est eos non posse longo tempore et serio sine magna imprudentia vel neglegentia de exsistentia Dei dubitare.

LIBER II.

DE ESSENTIA VEL NATURA ET DE ATTRIBUTIS DEI.

PRAENOTAMEN.

Ex diversis exsistentiae Dei demonstrationibus iam aliqualem naturae divinae cognitionem priore libro nobis efformavimus. Scimus enim esse supra hunc mundum *ens quoddam a se exsistens*, absolute necessarium, immutabile, aeternum. Iam vero reliquum est, ut, reflexione instituta, cognitiones illas magis evolvamus, naturam Dei, in quantum rationis lumine fieri potest, penitus perscrutando.

Quibus investigationibus in *naturam* et in *attributa* Dei inquirimus, non quasi in Deo sit natura quaedam realiter ab eius attributis distincta, sed quia Deum aliter cognoscere non possumus nisi per quandam analogiam ad creaturas. In rebus vero creatis naturam semper invenimus realiter distinctam ab eius attributis.

Quae cum ita sint, tribus capitibus dicemus:

1. De Deo prout est natura quaedam in se subsistens, distincta a mundo.

2. De Deo prout consideratur influxus ipsius in mundum.

3. De ceteris Dei attributis.

De quibus omnibus dum investigationes nostras instituemus philosophicas, reverenter semper nobis aspiciendum erit ad ea, quae Concilium Vaticanum constitu-

tione «Dei Filius» (cap. 1) his verbis declaravit atque definivit:

«Sancta catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum, verum et vivum, creatorem ac dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui, cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

«Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

«Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

«1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et dominum negaverit: anathema sit.

«2. Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit: anathema sit.

«3. Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam: anathema sit.

«4. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu

indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: anathema sit.

«5. Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas;

aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum;

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: anathema sit.»

Caput I.

DE DEO PROUT EST NATURA QUAEDAM DISTINCTA A MUNDO.

Doctrina hoc capite tradenda thesi generali sic enuntiari potest: *Deus est una, singularis, simplex omnino substantia spiritualis, re et essentia a mundo distinctus, super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus, infinite perfectus.*

Quae omnia, cum maximi sint momenti, per partes iam sunt uberius explananda.

Articulus I.

DE INFINITA DEI PERFECTIONE.

§ 1. Infinita Dei perfectio probatur.

Thesis. *Deus est infinite perfectus.*

Status quaestionis. Quid sit perfectum, scimus ex *ontologia* [1].

[1] Cf. vol. I, 260.

Dicendo Deum esse infinite perfectum contendimus ipsum esse absolute perfectum, *ens scilicet quod habet actu omnimodam plenitudinem entis* **sub omni respectu,** ita ut maius, i. e. perfectione qualibet perfectius, cogitari nequeat.

Thesis probatio. I. Deum esse infinite perfectum iam *indirecte* ostendimus, cum ens finitum demonstravimus non posse esse a se [1]. Maioris vero claritatis causa argumentum illud sic resumitur:

Nullum ens finitum potest esse a se.
Atqui Deus est ens a se.
Ergo Deus non est ens finitum.
Sed ens actu exsistens, quod non est finitum, est infinitum; non enim datur medium.
Ergo Deus est ens infinitum.

II. *Directe* vero hoc idem sic probatur:

Deus est ens a se.

Atqui ens a se est **ipsum esse subsistens,** i. e. ipsum esse actu exsistens per se. Nam in ente a se, cum numquam de potentia exsistendi ad actum exsistendi transierit, sed necessario actu exsistat, non potest distingui essentia possibilis, quae exsistentia actuali donata sit, sed exsistentia *actualis* pertinet ad ipsam essentiam. Proinde ne mente quidem cum fundamento perfecto in re in ipso distingui potest essentia et exsistentia [2]. Sed ens actu exsistens, in quo sic ne mente quidem distingui potest essentia et exsistentia, est ens in quo idem est essentia et exsistere, *ens cuius esse est actu exsistere,* ita ut nulla alia eius definitio essentialis tradi possit nisi illa: **«Qui est».** Tale autem ens est ipsum esse actu exsistens per se.

---

[1] Cf. vol. I, 408. [2] Vol. I, 235 sqq.

Sed ens actu exsistens per se habet omnes perfectiones infinito modo.

Nam omnes perfectiones pertinent ad rationem essendi; pulchritudo enim, virtus, intellectus, sapientia, aliae eiusmodi perfectiones non sunt nisi diversi modi essendi. Proinde si ratio essendi actu exsistit, omnes perfectiones actu in ipso esse debent, quemadmodum, si ratio caloris actu esset per se subsistens, non posset aliquid ei deesse de virtute caloris [1].

Ergo Deus habet omnes perfectiones infinito modo, vel est absolute infinite perfectus.

§ 2. Quomodo creaturarum perfectiones Deo insint.

Praenotiones. I. *Circa naturam perfectionum, quales in creaturis inveniuntur.* — Perfectiones creaturarum distinguuntur in simplices et mixtas.

Simplices sunt eae, quarum ratio in se spectata nullam involvit imperfectionem. Talis est *intellegentia,* cuius ratio abstracta (non haec intellegentia hominis) nihil continet nisi perfectiones.

Mixtae vero eae sunt, quarum ratio imperfectionem adiunctam habet. Eiusmodi est facultas *ratiocinandi.* Posse enim ratiocinari dicit perfectionem: siquidem melius est

---

[1] «Il est contradictoire de dire que l'être, en tant qu'être, mette intrinsèquement une limite à l'être. Or, l'être nécessaire a pour essence l'être, pas autre chose, il n'est qu'être. Donc l'être nécessaire ne met pas intrinsèquement de limite à l'être, ne renferme pas de non-être, il est donc tout l'être. Mais les perfections ne sont perfections qu'en tant qu'elles sont un mode d'être: p. e. la justice est une perfection, la force est une perfection, parce que la justice et la force impliquent une certaine manière d'être. Donc l'être nécessaire qui n'a pas de limite quant à l'être, n'en a pas quant à la perfection» (*Mercier,* Notions d'Ontologie p. 176. Cf. 'iam *S. Thom.,* S. theol. I, q. 3, a. 4 et q. 4, a. 2).

ratiocinari quam nullo modo cognoscere intellectualiter. Est tamen perfectio mixta, quia ipsum illud ratiocinari dicit cognoscere *per discursum*, quod minus est bonum vel perfectum quam cognoscere *intuitive*.

II. *Circa diversos modos, secundum quos perfectiones inesse possunt.* — Res perfectionem aliquam continere potest formaliter, aequivalenter, virtualiter, eminenter.

Formaliter aliquid invenitur in aliqua re, quando ipsi inest *secundum propriam suam rationem;* sic e. g. animalitas formaliter inest homini et animali bruto.

Aequivalenter vero perfectio unius rei invenitur in alia, quando ibi est *secundum rationem, quae idem praestat* secundum virtutem vel generatim secundum gradum entitatis ac prior; sic superficies quadrati unius metri non formaliter, sed aequivalenter invenitur in rectangulo, cuius longitudo est duorum metrorum, latitudo vero dimidii.

Virtualiter deinde aliquid est in alio, quando *prius ab altero produci potest;* sic arbor est (partim) in semine, sic ignis est in ligno.

Eminenter denique aliqua res est in alia, quando in ipsa est multo perfectior, vel, si vox sumitur sensu stricto, ut fit in theodicea, quando in ipsa est praestantissimo qui esse potest modo, *sublatis scilicet omnibus imperfectionibus vel limitationibus.*

Doctrinae declaratio. Quibus omnibus intellectis, ultro apparet veritas harum assertionum.

Assertio I. — Omnes creaturarum perfectiones in Deo inveniuntur saltem virtualiter et aequivalenter. Sequitur ex thesi de creatione mundi[1] et ex infinita Dei perfectione.

---

[1] Vol. I, 398 sqq.

Assertio II. — Perfectiones creaturarum simplices Deo insunt formaliter et eminenter: id est, Deo quidem insunt secundum rationem suam propriam, quae, abstracte considerata, nihil includit imperfectionis, neque tamen eodem modo insunt ac in creaturis. In his enim, in concreto, sunt limitatae et in statu dependentiae, quatenus sunt acceptae, creatae a Deo; in Deo vero, cum sit infinite perfectus, insunt semotis his omnibus imperfectionibus. In Deo e. g. non est haec vel alia participatio intellegentiae, sed ipsa intellegentia, ita ut recte dicatur: Deus est ipsa intellegentia.

Assertio III. — Perfectiones creaturarum mixtae in Deo sunt eminenter tantum: id est, *in ipso non inveniuntur formaliter;* quia secundum rationem suam propriam consideratae involvunt imperfectionem; sed insunt semotis illis imperfectionibus. Quidquid vero perfectionis hae rationes dicunt, hoc Deo convenit praestantissimo modo.

Corollarium I. Ex his sequitur, ut creaturarum perfectiones omnes, etsi de Deo revera praedicari possunt, non secundum eandem tamen omnino rationem de ipso praedicentur, i. e. non univoce nec secundum rationem omnino diversam vel aequivoce, sed secundum quandam similitudinem vel *analogice.*

Corollarium II. Cum vero terminos analogos sciamus duplicem habere sensum, proprium scilicet et improprium vel metaphoricum, ex dictis item apparet terminos perfectiones simplices exprimentes de Deo dici proprie, immo magis proprie quam de creaturis, nomina vero perfectionum mixtarum de creaturis quidem proprie, de Deo vero non nisi improprie vel metaphorice dici [1].

---

[1] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, q. 13, a. 3. 5. 6; item *Hontheim* l. c. p. 303 sq.; *Boedder* l. c. p. 125. — Recole etiam quae in logica de his terminis declaravimus vol. I, 28 et 29.

§ 3. De triplici via Deum cognoscendi.

Cum Deum immediate non cognoscamus, sed ope creaturarum ad eum assurgamus, eo quod ipsi omnes creaturarum perfectiones infinito modo tribuimus, sequitur, ut recte dicatur triplici quasi via nos ad illam Dei cognitionem devenire, nimirum: affirmationis via, negationis, eminentiae. Etenim:

I. Perspectas primum huius mundi perfectiones, prout sunt perfectiones, Deo ut ipsarum auctori tribuimus, utendo *via affirmationis vel causalitatis* secundum principium: Omnis effectus continetur aliquo modo in causa.

II. Deinde, cum inter illas creaturarum perfectiones multas imperfectiones permixtas esse conspiciamus, Deum vero infinite perfectum esse sciamus, affirmando de Deo id, quod in illis perfectionibus positivum est, simul negamus de ipso vel removemus ab eo quidquid imperfectum in illis permixtum deprehenditur, et sic utimur *via negationis vel remotionis*.

III. Animadvertendo denique perfectiones illas omnes, quas Deus creavit, longe minores esse quam illas, quas creare potest, de ipso affirmamus omnes perfectiones sine ullo limite; et haec via, qua perficitur nostra de Deo cognitio, dicitur *via eminentiae*. Ad rem S. Doctor: «Tripliciter», ait, «ista de Deo dicuntur; primo quidem affirmative, ut dicamus: Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere propter hoc, quod in eo est similitudo (exemplar) sapientiae ab eo defluentis; quia tamen in Deo non est sapientia, qualem nos intellegimus et nominamus, potest negari ut dicatur: Deus non est sapiens; rursus quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso, quam dicatur aut intellegatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens [1].

[1] De potentia q. 7, a. 5 ad 2. — Cf. etiam *Jungmann*, De Deo uno p. 35.

Articulus II.

DE UNITATE DEI.

Thesis. *Deus est unicus.*

Status quaestionis. Unum, ex ontologia, scimus esse id, quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio [1].

Quomodo Deus sit *indivisus in se*, in thesi de simplicitate Dei declarabimus. Hic autem unice inquirimus, quomodo Deus sit *divisus a quolibet alio*, ita ut ad specialem illam unitatem attendamus, quam *unicitatem* in ontologia vocavimus [2]. Potest vero unicitas illa esse imperfecta vel perfecta.

Unicitas *imperfecta* est rei unitas talis, ut excludatur exsistentia *actualis* quidem entis eiusdem ordinis, non autem exsistentia possibilis. Sic Petrus, si solus est filius Philippi, dicitur eiusdem filius unicus.

Unicitas vero *perfecta* est rei unitas talis, ut excludatur exsistentia non solum actualis sed etiam *possibilis* entis eiusdem entitatis. Qualem unicitatem Deo tribuimus ita, ut sensus thesis nostrae sit: Deus est unicus unicitate perfecta.

Cuius doctrinae adversarii sunt:

1. Polytheistae, quorum opiniones omnes norunt.

2. Manichaei, qui duce Manete (saec. III p. Ch. n.) antiquissimum Persarum dogma innovaverunt, secundum quod duo rerum principia essent admittenda, bonum alterum, alterum malum.

Deum unicum esse, *fide certum* est. Si quidem Sacrae Scripturae veritatem illam ut dogma totius religionis fundamentale proclamant. In Deuteronomio e. g. legimus: «Dominus ipse est Deus et non est alius praeter eum» (Deut. 4, 35). — Et B. Paulus: «Scimus,» inquit, «quod nihil est

[1] Cf. vol. I, 242 sq. [2] Cf. vol. I, 243.

idolum in mundo, et quod nullus est Deus nisi unus» (1 Cor. 8, 4).

Quam fidem Concilium Vaticanum his verbis declarat: «Sancta catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum.»

Thesis probatio. 1. *Ex Dei infinitate.* «Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oportet eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri; ... et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus.... Impossibile est ergo esse plures deos.» [1]

2. *Ex aseitate.* Si plures essent vel esse possent dii, essentia vel natura Dei concipienda esset ut ratio quaedam universalis, quae *in se* praescinderet ab exsistentia actuali, quia plures illi dii *essentia infinita* non distinguerentur nisi exsistentia. Sed conceptus obiectivus essentiae divinae includit necessario rationem exsistentiae, quia Deus est ens a se [2]. Ergo non sunt plures dii.

3. *Commendatur* haec veritas *ex ordine mundi.* Ordo enim mundi tam eximius et in totalitate sua pulcherrimus multo facilius explicatur, si huius mundi ordinator admittitur supremus unicus, quam si plures supponuntur.

4. *Confirmatur* etiam haec argumentatio *consensu omnium gentium*, quae, etsi erant polytheae, naturali tamen intellectus motu adducebantur, ut supremum (Iovem quendam), supra ceteros, agnoscerent deum.

ARTICULUS III.

DE SUBSTANTIALITATE DEI.

Thesis. *Deus est ens quoddam personale, a mundo realiter distinctum et super ipsum ineffabiliter excelsum.*

---

[1] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, q. 11, a. 3, 2.

[2] Cf. supra p. 193.

Status quaestionis. *Sensus* huius thesis est: 1. Deus est substantia quaedam individua vel singularis completa sui iuris, ratione praedita[1].

2. Ens illud personale ita est realiter distinctum a mundo, ut neque sit ipse mundus, neque pars quaedam mundi, sed aliquod ens supra ipsum ineffabiliter excelsum.

Thesis sic intellecta negata est a fautoribus pantheismi quem vocant, sive perfecti sive imperfecti.

Pantheismus (πᾶν, θεός) generatim dicitur sententia eorum, qui Deum a mundo non sufficienter distinguunt. Est vel imperfectus vel perfectus.

1. Pantheismus *imperfectus* est systema eorum, qui

aut dicunt, ut Krause, mundum constitui a parte quadam Dei[2];

aut Deum esse partem quandam mundi.

Sic David a Dinanto (saec. XIII) Deum ut materiam primam, ex qua mundus evolvitur, concipiebat.

Amalricus de Chartres (item saec. XIII) Deum formam mundi esse docuit.

Materialistae denique non pauci nostris diebus Deum «animam mundi» esse dicunt[3].

---

[1] De substantiae et personae notione vide vol. I,. 270 sq.

[2] «A pantheismo non est immunis panentheismus C. Th. Friderici Krause (1781—1832). Secundum Krause enim Deus est quidem essentia prima, essentia simpliciter, personalis, beata. Sed haec essentia ita est ratio immanens rerum universarum, ut hae res nihil aliud sint nisi combinatio quaedam (das Zusammen) trium essentiarum fundamentalium in una essentia prima distinguendarum; quae tres essentiae sunt: ipseitas (die Selbstheit), totalitas (die Ganzheit), unio substantialis ipseitatis et totalitatis (Vereinswesenheit von Selbstheit und Ganzheit)» (*Boedder* l. c. p. 156).

[3] Cf. vol. I, 400.

2. Pantheismus *perfectus* res omnes nihil aliud esse docet nisi ipsum Deum, qui res mundanas vel emanatione vel sui ipsius evolutione producat. Sic duplex huius pantheismi distingui potest genus; alius enim est transiens, alius immanens.

a) Pantheismus *transiens* est sententia eorum, qui cum gnosticis docent res mundanas, a substantia divina tamquam particulas vel radios emanantes, *substantias a Deo separatas* numerice distinctas constitui.

b) Pantheismus vero *immanens* tenet res mundanas, e substantia divina sese evolventes, *eidem inhaerere tamquam eius modificationes* et phaenomena. Duplex quoque huius pantheismi generatim distingui potest forma; est enim vel realis vel idealis.

α) Pantheismus *realis* est doctrina eorum, qui cum Spinoza [1] docent corpora mundana ab absoluto fieri reali (non logica) efficientia.

β) Pantheismus vero *idealis* statuit res ab absoluto fieri idearum cursu dialectico easque nihil esse nisi cogitationes et ideas entis absoluti; ita idealistae germanici et praesertim Hegel [2].

---

[1] Cf. vol. I, 264.

[2] Ita diversas illas theorias explicat *Hontheim* l. c. p. 481. Longum vero est innumeras horum pantheismi generum species hic referre, a «pannihilismo» enim buddhistarum usque ad pantheismum hodiernum diversissimas induit formas. Praecipua vero nomina eorum, qui a Spinoza inde huic errori faverunt, sunt: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer («pansatanismus»), Hartmann, Krause. Fichte tamen et Schelling et Hegel doctrinae summa capita hic breviter indicavisse iuvabit:

1. «*Fichte* (1762—1814) principium omnium rerum appellat Ego sive ipseitatem; hanc autem ipseitatem (posteriore vitae tempore) docuit non esse substantiam vere solidam, sed meram imaginem Dei. Age iam, quomodo ex ipseitate omnia evolvuntur? Ego se cognoscendo se ponit (thesis). Ego sibi opponit Non-ego et ab

Thesis nostra theologice inspecta *fide certa* est dicenda. Sententiae enim Davidis a Dinanto et Amalrici de Chartres iam a Conc. Later. IV anno 1215 damnatae sunt.

---

eo se distinguit (antithesis). Ego et Non-ego sunt in eodem cognoscente et ita invicem ex parte limitant (synthesis). . . . Haec prima synthesis est schema, secundum quod omnis ulterior evolutio ipseitatis fit: per thesim, antithesim, synthesim. Debemus nimirum in synthesi primum peracta aliquam antithesim invenire et eam ad novam synthesim ducere; deinde in hac nova synthesi nova antithesis quaeritur et tertia fit synthesis, e. i. p. . . . Itaque Fichte omnia, quae praeter Deum sunt, ad schema Dei inane revocat, i. e. nulla est propria mundi realitas.

2. «*Schelling* (1775—1854) cum Fichte in eo convenit, quod primum principium ponit esse aliquid in conceptu nostro abstractissimum. At Fichte hoc abstractissimum, quod in omni conceptu idem manet, dicit esse subiectum cognoscens sive ipseitatem; Schelling, esse identitatem (unitatem) subiecti cognoscentis et obiecti. In omnibus rebus particularibus est idem esse absolutum, i. e. constituuntur elementis subiectivo et obiectivo identificatis, sed ita, ut elementum aut subiectivum aut obiectivum maiori minorive quantitate sive gradu et potentia praevaleat. Primum exsistens, i. e. illud, in quo obiectivum maxime praevalet, est materia. Secundum locum, in quo obiectivum non tanta potentia praevalet, tenet lux. Et sic omnibus rebus in scala entium suus assignandus erit locus, donec perveniatur ad id, in quo subiectivum maxime praevalet; et hoc est veritas et pulchritudo. . . . Absolutum dupliciter considerari potest: aut ut principium evolvendum, et tunc abstrahitur ab eius forma, quae est collectio rerum particularium; aut ut principium evolutum, et tunc concipitur essentia absoluti cum forma. Universum nihil aliud est nisi ipsum absolutum secundum essentiam et formam consideratum. Absolutum necessario ad universum sese evolvit, quia absolutum non debet esse sine forma actuali. Cum autem omni rei, in qua subiectivum praevalet, dualiter respondeat res, in qua ex aequo obiectivum praeponderat, forma ad absolutum accedere potest, quin identitas sive indifferentia obiectivi et subiectivi destruatur.

3. «*Hegel* (1770—1831) Schellingio nititur. Principium omnium

Concilium vero *Vaticanum* declarat Deum «cum sit una substantia singularis . . . praedicandum esse re et essentia a mundo distinctum . . . et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsum»; et contra pantheistas canones 3 et 4 statuit, quos supra (p. 191) recitavimus.

Thesis probatio per partes.

Pars I. Deus est substantia. Quod sequitur ex eius *aseitate.* Ita enim exsistit, ut nullo alio indigeat ad exsistendum, sed a se habeat suam exsistentiam. Sed si a se habet suam exsistentiam, certo exsistit in se, ita ut nullo alio indigeat, in quo inhaereat.

Sequitur etiam ex eius *infinitate.* Exsistere enim in se ita, ut non opus sit alio, quod sit subiectum inhaesionis, certo est perfectio. Ergo Deo ille modus exsistendi tribuendus est, idque eminenter.

Ex quibus etiam intelleges Deum alio eoque excellentiore modo esse substantiam ac creaturas.

---

rerum apud utrumque est identitas obiectivi et subiectivi, realis et idealis, ipsius esse et cogitare. Sed differt Hegel a Schelling quantum ad modum, quo res ab absoluto procedunt. Apud Schelling res ab absoluto exeunt differentiis mere quantitativis, quatenus elementum ideale aut reale plus aut minus praevalet. Apud Hegel absolutum processu dialectico complicatiore primum ad categorias ontologicas se evolvit, deinde in rebus materialibus apparet, tandem spiritus evadit. . . . Et sic evolutione irrequieta totus mundus generatur et tandem ad spiritum pervenitur et in spiritu ad philosophiam perfectam, quae totum illum processum ab exordiis suis clarissime perspicit et sic omnem veritatem perfecte comprehendit.»

Ita rem exposuit *Hontheim* l. c. p. 470—479 passim. Quas quidem sententias hic rettulimus, non ut discipuli ipsas addiscant, hoc enim esset insanum; sed ut ipsi perspiciant, quantae sint delirationes virorum illorum, quos tam superbe extollunt nostrates nonnulli philosophi.

Pars II. Deus est substantia quaedam **individua** *vel singularis.* Sequitur ex eius perfecta unitate vel unicitate, qua fit, ut ipsa possibilitas plurium deorum excludatur [1].

Et re quidem vera, si Deus esset *universale* quid, notis determinantibus individuari posset: quod repugnat infinitae ipsius perfectioni.

Praeterea (ex aseitate), si Deus esset universale quid, illud universale propria sua essentia et proinde qua universale exsisteret actu. Tunc autem haberemus plures res, quae sub eodem respectu essent unum, vel unum ens, quod sub eodem respectu esset multa. Quod omnino repugnat [2].

Ergo Deus non est universale quid, sed individua vel singularis substantia.

Pars III. Deus est substantia completa ratione praedita, sui iuris, ita ut sit Deus **personalis.**

1. Est substantia *completa,* alioquin indigeret alia substantia ut principio, cum quo operationes suas omnes faceret. Quae indigentia repugnat naturae Dei infinitae.

2. Est substantia *ratione praedita.* Ens enim illud a se, quod Deum vocamus, est causa efficiens adaequata entium ratione praeditorum, quales sunt animae humanae. Perfectio proinde rationalitatis certo in ipso inveniri debet. Praeterea ex ipsa Dei infinitate, necnon ex thesi de Deo huius mundi ordinatore sapientissimo, haec veritas ultro apparet.

3. Est Deus substantia individua ratione praedita *sui iuris,* i. e. Deus personalis, alioquin esset alius, quod magnam involveret imperfectionem, quatenus importaret dependentiam. Praeterea «ens a se» et «non sui iuris» sunt ideae repugnantes.

---

[1] Cf. supra p. 199. [2] Cf. vol. I, 147.

Pars IV. Ens illud personale quod vocamus Deum, ita est realiter **distinctum a mundo,** ut neque sit ipse mundus neque pars quaedam mundi. Cuius assertionis veritas ex pantheismi refutatione apparebit. Etenim:

1. *Pantheismus perfectus,* quocumque modo propugnatur, aperte repugnat.

Et primo quidem, prout esse divinum et agere divinum aliquatenus cum rebus mundanis identificat:

Contradicit experientiae. Experientia enim interna simul et externa clare videmus res mundanas non esse unicam cum Deo substantiam, sed multa in mundo inveniri, quae singula sunt sui iuris. Speciatim vero hoc clare ostendit testimonium conscientiae nostrae circa actionum nostrarum liberarum imputabilitatem.

Contradicit rationi. Deum enim scimus ex eis, quae hucusque declarata sunt, esse *ens a se,* absolute necessarium, causam primam omnium rerum contingentium. Mundus vero secundum totum suum esse manifeste nobis apparet ut *ens ab alio,* contingens, productum [1]. Repugnat autem ens a se, necessarium, improductum idem esse quoad esse et agere ac res ab ipso productas, contingentes, mutabiles, finitas.

Quatenus vero ens primum ponunt esse ens sese evolvens, absurdum dicunt. Ens enim illud primum est ens a se; sed ens a se sese evolvens idem est ac ens infinite perfectum perfectiones acquirens; quod repugnat in ipso conceptu.

Pantheismum deinde logicum, quatenus idealismo Fichte innititur, profecto scimus falso niti fundamento [2].

Pantheismus denique perfectus destruit omnem moralitatem, cum actiones humanas, quas vel maxime turpes habemus, secundum hanc sententiam nihil aliud sint nisi

---

[1] Cf. vol. I, 408. [2] Cf. vol. I, 142 et 143.

momenta vitae divinae in natura humana explicata. Destruunt praeterea suo systemate pantheistae veram doctrinam de libero arbitrio necnon spem omnem in vitam futuram immortalem. Consequens logice deductum falsum: ergo et principium, ex quo defluit.

2. *Pantheismus vero imperfectus* iisdem vitiis laborat. Sicut enim repugnat esse et agere Dei esse totum mundum, ita et repugnat mundum constitui a parte quadam illius esse et agere divini, vel illud esse et agere esse partem quandam esse et agere mundi.

Speciatim vero Deus non est materia prima mundi. Repugnat enim in Deo potentialitas. Neque Deus est forma mundi vel anima mundi. Hoc enim repugnat tum ex parte Dei tum ex parte mundi: ex parte Dei, quia tunc ens infinite perfectum esset comprincipium (substantia incompleta) materiae unitum ad efficiendum ex duobus substantiam completam, mundum; repugnat deinde ex parte mundi, qui non contingens esset, sed necessarium, utpote a forma absolute necessaria in suo esse determinatus.

Pars V. Deus est supra mundum ineffabiliter excelsus. Clare enim videmus ens a se ineffabiliter transcendere rem ab ipso ex nihilo productam. «Inter esse enim et non esse distantia infinita intercedit[1]. Atqui ens a se et necessarium vi essentiae suae est; ens ab alio et contingens vi essentiae nihil est, et quidquid habet, aliunde habet. Cum ergo Deus ex se sit ens, mundus autem ex se nihilum, consequitur eos in nullo genere convenire, sed transcendentaliter differre. Confirmatur ex Isaia (40, 17): Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei.»[2]

---

[1] Intellege: infinita est disproportio.

[2] *Egger*, Ench. theol. dogm. spec. p. 20.

Articulus IV.

DE SIMPLICITATE ET SPIRITUALITATE DEI.

§ 1. Simplicitas et spiritualitas Dei probatur.

Thesis. *Deus est simplex omnino substantia spiritualis.*

Status quaestionis. Scimus ex praecedenti thesi Deum esse substantiam distinctam a mundo et supra ipsum ineffabiliter excelsum. Iam vero quaeritur de entitate huius ineffabilis substantiae. Quam quidem entitatem hic contendimus tantae esse perfectionis, ut a Deo removenda sit omnis compositio physica et metaphysica eique tribuenda spiritualitas perfecta [1].

Quae thesis statuitur contra communem errorem gentilium, qui Deum corporalium membrorum lineamentis circumscribi putaverunt, necnon contra materialistas et pantheistas omnes, de quibus supra.

Theologice autem spectata thesis nostra *fide* tenenda est. Etenim:

1. «Spiritus est Deus,» dicit Christus Dominus mulieri Samaritanae, «et qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare» (Io. 4, 24).

2. Concilium vero Vaticanum docet Deum esse unam, singularem, *simplicem omnino* et incommutabilem substantiam *spiritualem.*

Hoc idem iam antea Concil. Lat. IV definierat.

Thesis probatio per partes.

Pars I. Deus est substantia **simplex** *omnino.* Probatur

1. *Argumento generali.* a) Deus est *ens a se.* Sed quidquid est in ente a se, est ipsum esse actu per se ex-

---

[1] Quid sit simplicitas, quid et quotuplex compositio, quid et quotuplex spiritualitas, recole ex iis, quae in anthropologia (supra p. 105 et 116) declarata sunt.

sistens. Nam quidquid est in ente a se, debet esse a se, alioquin esset aliquid, quod haberet exsistentiam acceptam ab alio, et proinde illud aliud esset Deus, non autem illud, quod habet esse receptum, quia Deum dicimus ens a se, quod habet esse irreceptum.

Sed illud, quod est a se, est ipsum esse actu per se exsistens. Ergo quidquid est in Deo, est unum et idem esse actu per se exsistens.

In ente vero, in quo omnia sunt unum et idem esse actu per se exsistens, non possunt distingui partes physicae, quia omnia sunt eadem res, nec partes metaphysicae, quia nihil potest in ipso concipi ut perfectibile et in potentia.

Ergo Deus est omnino simplex.

b) Deus est *ens infinite perfectum.* Sed ens infinite perfectum est omnino simplex. Excludit enim partes physicas; nam partes physicae, eo ipso quod sunt partes, quarum una non est alia, sunt res limitatae; sed compositum, quod constat ex rebus limitatis, ipsum limitatum sit oportet. Finito enim addito ad finitum, non oritur nisi finitum.

Ergo omne infinitum excludit partes physicas. Excludit etiam compositionem metaphysicam. In conceptu enim infiniti nihil concipi potest ut perfectibile et in potentia, sed menti necessario apparet infinitum ut actus purus sine ulla admixtione potentiae. Proinde non possunt in ipso distingui conceptus diversi cum fundamento perfecto in re.

Ergo Deus est omnino simplex.

2. *Argumentis specialibus* hoc idem ostendi potest, percurrendo scilicet diversas partium species, quas in rebus creatis invenimus.

In Deo enim non possunt esse partes *constitutivae* [1] corporum, materia scilicet et forma: si quidem talis compositio repugnat eius infinitae perfectioni.

Neque partes *integrales* vel integrantes. Singulae enim essent finitae, et «finitum ad finitum additum efficit finitum».

Neque ulla compositio ex actu et potentia in ipso est (inf. perfectio).

Neque compositio ex essentia et exsistentia (aseitas).

Neque compositio ex essentia et proprietatibus (inf. perfectio), etc.

Et illa quidem de simplicitate physica et metaphysica Dei erant dicenda. Qualis vero sit in ipso compositio logica, intellegetur ex iis, quae circa distinctionem attributorum Dei dicturi sumus.

Pars II. Deus est substantia **spiritualis** *spiritualitate perfecta,* ita ut sit spiritus infinite purus.

Sequitur ex eius simplicitate et infinita perfectione, quae exigit, ut non solum intrinsecus sed etiam extrinsecus sit a materia independens. Quae quidem spiritualitas ipsi tribuenda est *eminenter* [2].

§ 2. Quomodo diversa attributa Dei inter se necnon ab ipsa essentia divina distinguantur.

Thesis. *Inter essentiam Dei et eius attributa et inter diversa attributa divina admittenda est distinctio rationis ratiocinatae, sed imperfecta.*

Status quaestionis. Quando de Deo cogitamus, diversos nobis de ipso efformamus conceptus. Alius est e. g. conceptus noster de essentia Dei, alius, de ipsius bonitate; alio conceptu nobis repraesentamus divinam iustitiam, alio, divinam misericordiam.

---

[1] De diversis partibus physicis vide vol. I, 181.

[2] Cf. supra p. 195 sq.

Iam vero quaeritur, utrum conceptibus illis sic diversis correspondeant in Deo rationes obiectivae realiter distinctae necne: utrum scilicet in Deo misericordia e. g. ab eius iustitia realiter distinguatur an ratione.

Quid sit distinctio realis, quid distinctio rationis, in disciplinis ontologicis iam declaratum est [1].

Non eadem semper omnium philosophorum vel theologorum hac de re fuit sententia.

a) *Gilbertus* enim *Porretanus* (Gilbert de la Porrée), saec. XII, contendit essentiam ac proprietates divinas a personis non ratione solum, sed etiam realiter distingui, immo, iuxta plures, contendit distinctionem inter essentiam Dei et attributa esse realem. Cuius doctrina damnata est a Concilio Remensi (1148).

b) *Eunomius vero Arianus* et post ipsum theologi et philosophi qui nominales appellati sunt, hac in re non nisi distinctionem rationis ratiocinantis admiserunt, quam nominalem vocant, contendentes Dei attributa solo nomine distingui, ita ut omnia nomina, quae attributa Dei exprimunt, synonyma esse vellent.

c) *Scholae* autem sententia thesi nostra exprimitur.

Thesis probatio. 1. *Inter Dei attributa non potest admitti distinctio realis.* Distinctio enim realis non est nisi inter rem et rem. In Deo autem, propter eius simplicitatem, quae excludit compositionem physicam, non potest admitti talis distinctio.

2. *Non sufficit distinctio rationis ratiocinantis.* Nam distinctio illa, quam ponimus e. g. inter bonitatem et iustitiam Dei, non fit sine fundamento in re, quasi eundem conceptum arbitrario modo bis poneremus vel duabus vocibus diversis exprimeremus; sed fit eo, quod conceptus obiectivus bonitatis Dei nobis repraesentat notas diversas

[1] Cf. vol. I, 247 sqq.

a notis, quas nobis conceptus iustitiae Dei *expresse* manifestat.

3. *Admittenda est proinde distinctio rationis ratiocinatae, quae tamen non est perfecta, sed imperfecta.* Non est perfecta, quia in Deo nulla potest esse compositio metaphysica, est tamen imperfecta, quia fit cum fundamento imperfecto, quod invenitur tum in infinita Dei perfectione, tum in limitatione intellectus nostri, infinitam illam Dei perfectionem uno conceptu explicite exprimere non valentis, sed necessario sub multiplici conceptu. Nihilominus propter Dei simplicitatem et diversorum attributorum infinitatem id, quod nobis sub determinato conceptu repraesentamus, e. g. sub idea sapientiae, est ipse Deus, quia ipsa ratio entis per se ipsum actu exsistentis implicite in omni conceptu de Deo continetur.

Caput II.

DE DEO PROUT CONSIDERATUR INFLUXUS IPSIUS IN MUNDUM.

Praenotamen. Ex cosmologia scimus ens a se vel Deum mundum creasse. Posita vero creatione, tres alios invenimus in Deo influxus in mundum. Deus enim non solum mundum creavit, sed ipsum in esse continuo servat, immo ad omnes operationes creaturarum ita concurrit, ut ad fines ab ipso praevisos singulas res conducat. Quare de *conservatione*, de *concursu divino*, de *providentia* disserunt philosophi.

Iam vero de facto necnon de tempore creationis diximus in cosmologia[1]. De libertate vero Dei in creando necnon de fine propter quem creavit, dicemus ubi de voluntate divina sermo erit. De providentia denique divina secundum rectam viam et rationem melius dis-

[1] Cf. vol. I, 398 sqq. et 410 sqq.

seremus, cum omnia Dei attributa perspexerimus. Reliquum proinde est, ut hoc capite de conservatione et de concursu divino dicamus.

ARTICULUS I.

DE DEO RERUM OMNIUM CONSERVATORE.

Thesis. *Creaturas omnes conservat conservatione positiva eaque directa ipse Deus.*

Status quaestionis. *Conservare* aliquid generatim dupliciter dici potest, negative scilicet et positive.

Negative rem aliquam conservat, qui ipsam non destruit. Qui negative rem conservat, nullam revera ponit actionem relative ad rem conservandam vel non conservandam. Architectus e. g. negative conservat domum, quam exstruxit, eo quod ipsam non destruit.

Positive conservat rem is, qui positiva actione influit in huius rei permanentiam in esse. Quod dupliciter fieri potest, directe et indirecte.

Indirecte conservat, qui actione sua removet vel arcet ea, quae rem destruere possint. Sic indirecte domum in esse conservat qui impedit, quominus pluvia vel ventis destruatur; sic etiam indirecte virtutem suam conservat, qui removet occasiones peccandi.

Directe vero rem conservat, qui actione sua ipsum esse rei sustentat. Sic directe virtutem aliquam conservat, qui actus exercet huic virtuti correspondentes; sic etiam, quando manu lapidem sustineo super terram elevatum, directe ipsum conservo in illo esse accidentali, quod est esse sublevatum.

Iam vero evidens est Deum creaturas conservare conservatione negativa vel etiam positiva atque indirecta. Sed ulterius thesi nostra contendimus:

Creaturas omnes conservari conservatione positiva eaque directa ab ipso Deo.

Quae doctrina theologice inspecta certa est. Nititur enim apertis S. Scripturae testimoniis:

«Omnia per ipsum et in ipso creata sunt; et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant» (Col. 1, 16 sq.);

«Portans omnia verbo virtutis suae» (Hebr. 1, 3);

«In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus» (Act. 17, 28);

et est communis SS. Patrum et theologorum sententia.

Thesis probatio. 1. *Ratione.* Manifestum est omnes res creatas, postquam de potentia exsistendi ad actum transierunt, non desinere esse res contingentes: earum enim productio ipsis dat exsistentiam actualem, non autem necessitatem exsistendi. Proinde continuatio exsistentiae non minus quam initium effectus quidam est, qui causam sui habeat oportet. Iam vero causa illa non potest esse res ipsa continuata, quae, cum sit contingens, exsistentiam non habet a se. Praeterea non nisi cum manifesta contradictione supponi potest rem creatam sese ipsam conservare. Talis enim actio rem conservandam in momento B simul supponeret exsistentem et non exsistentem: ipsam supponeret exsistentem, sicut actio supponit agentem, et simul ipsam supponeret non exsistentem, quia eam efficeret. Causa proinde continuationis exsistentiae est in alio, sicut causa eius initii. Quemadmodum autem res creatae ab aliis rebus creatis pendere possunt quoad fieri vel generari, i. e. quoad eductionem earum formae ex potentia materiae, ita quoque viribus ipsarum illarum rerum conservari possunt in sua forma. Sed sicut, experientia teste, nulla res creata aliam rem producit ex nihilo sui et subiecti (formae et materiae), ita singulae res creatae *secundum totum* (i. e. secundum materiam et formam) conservantur *a Deo solo.* Quae quidem conservatio nihil aliud est nisi *continuata rei creatio.*

2. *Auctoritate* S. Doctoris: «Oportet,» inquit, «quod idem sit causa rei et conservationis ipsius, nam conservatio rei

non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem, quod Deus est causa essendi omnibus rebus: igitur conservat res omnes in esse.» [1]

Notandum est nos conservationem «creationem continuatam», non autem «*iteratam*», dicere, sicut absurde Baylius rem finxit.

Articulus II.

DE DIVINO CONCURSU.

Quaeritur, utrum Deus ad omnes creaturarum operationes concurrat necne.

§ 1. Status quaestionis exponitur.

Concursus divinus dicitur actus ille, quo Deus influit in omnes operationes creaturarum. Concursus ille est vel mediatus vel immediatus.

1. Concursus divinus *mediatus* ille est, quo Deus remote in actiones creaturarum influit, *quatenus illis vires largitur et conservat*, quibus ipsae actiones suas eliciunt.

2. Concursus divinus *immediatus* ille est actus, quo Deus influit in operationes creaturarum proxime, i. e. *in ipsam operationem eliciendam actu.* Concursus immediatus generatim duplex distingui potest: physicus scilicet et moralis.

a) Concursus immediatus *moralis* ille est, quo quis in actionem alterius influit, ut causa moralis, consiliis scilicet et suasionibus influendo in voluntatem liberam, quin tamen influxu physico illam voluntatem moveat.

b) Concursus immediatus *physicus* ille est, quo quis in actionem alterius influit ut causa physica, i. e. reali influxu physico ad productionem actionis alterius conferens [2].

---

[1] *S. Thom.,* Summa c. Gent. l. III, c. 65. Vide quoque comparationem, qua S. Doctor rem explicat: «Sicut aer, dum dies est» etc. (S. theol. I, q. 104, a. 1).

[2] De causa morali et de causa physica vide vol. I, 300.

Concursus vero divinus physicus duplex distingui potest: concursus physicus praevius et concursus physicus simultaneus.

α) Concursus physicus *praevius* vel «*praemotio physica*» est influxus ille realis et physicus, quo Deus movet et applicat potentiam agentis ad agendum (prioritas naturae tantum).

β) Concursus physicus *simultaneus* (collateralis, parallelus) est «auxilium quoddam vagum et indeterminatum, creaturae oblatum a Deo, ut ipsa eo utatur ad actionem suam exercendam»; hoc modo, ut exemplo utamur quod affert Molina, duo equi viribus iunctis simul currum trahunt.

Iam vero aliquem concursum Dei, saltem mediatum, requiri est sententia ab omnibus philosophis admissa, qui Deum rerum omnium creatorem et conservatorem esse confitentur.

Praeter mediatum autem concursum, alium insuper requiri, illumque immediatum et physicum, est sententia a Durando, Meldensi episcopo saec. XIV, et a paucissimis philosophis impugnata, hodie vero a philosophis et theologis catholicis communiter ut certa admissa et Scripturae Sacrae omnino conformis. «Sine me», ait Christus, «nihil potestis facere» (Io. 15, 5), et Apostolus ad Philippenses scribens: «Deus est», inquit, «qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate» (Phil. 2, 13). — «In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus» (Act. 17, 28).

Utrum vero ille concursus immediatus et physicus sit simultaneus an praevius, est quaestio inter philosophos catholicos libere agitata.

Molinistae enim, a *Molina*[1] sic appellati, concursum Dei immediatum simultaneum sufficere affirmant, concursum vero praevium omnino reiciunt.

---

[1] *Molina* e Societate Iesu, a. 1535 natus, 1600 mortuus est. Propter eximiam in scientia theologica praestantiam «celeberrimus

Thomistae, qui S. Doctoris doctrinam hac in re se tueri autumant, concursum praevium omnino requiri contendunt. A molinistis vocantur etiam bañeziani, a *Bañez* ipsorum sententiae propugnatore, tempore Molinae.

Quae cum ita sint, duo nobis erunt praestanda:

1. Contra Durandum probabimus concursum Dei esse immediatum.

2. Circa doctrinam, quae a Scholasticis in contentione ponitur, diversa diversarum partium argumenta referemus, non ut controversiam diiudicemus, sed ut, quod verisimilius apparebit, id unusquisque amplecti possit.

§ 2. Doctrinae declaratio.

I. De concursu immediato contra Durandum:

Thesis. *Deus in omnibus actionibus creaturarum immediate concurrit.*

Probatur *ex absoluta omnis esse mundani a Deo dependentia.* Etenim si Deus non immediate, sed mediate tantum in creaturarum actionibus concurreret, i. e. largiendo tantum facultatem, esset motus quidam independens a Deo motore. Transitus scilicet facultatis ex potentia agendi ad actum fieret sine motione Dei, quia Deus ex ipsa hypothesi nihil aliud intenderet, nisi ut daret potentiam. Sed hoc omnino repugnat, quia tunc creatura, dum ageret, vel ipsa sibi daret quod non haberet, vel actum suum ab aliis reciperet, quin esset primus motor immobilis [1]. — Ergo admittendum est Deum in creaturarum

---

scholasticus» est vocatus. Sententiam suam in opere propugnavit cui titulus: «Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione» etc.

[1] Rationem huius repugnantiae perspectam habes ex iis, quae in priore libro diximus de Deo rerum omnium primo motore (supra p. 172).

actionibus immediate concurrere, eo quod aut ipse sine creaturarum actione potentiam ad actum applicat concursu vel simultaneo vel praevio; aut, si creaturarum intervenit influxus, eo quod his creaturis eo momento, quo agunt, non solum esse conservat, sed ipsam vim agendi, ipsum actum agendi vel motum tribuat. In serie enim ab alio motorum, primum movens, diximus, ita est ratio motus uniuscuiusque, ut, si ipsum deesset, nullus revera esset motus [1].

Qua quidem motione Deus recte dicitur immediate concurrere ad actiones creaturarum omnium, si voces «mediate» et «immediate» sumuntur sensu, quem supra (p. 214) explicavimus. Deus enim, sicut ostensum est, non solum dat potentiam agendi, non solum conservat formam, ex qua procedit operatio, sed et ipsam potentiam ad opus applicat, ipsi scilicet tribuendo, ut sit agens actu, ita ut «in omnibus intime operetur» [2].

Alio autem sensu harum vocum, hic concursus Dei *in multis rebus mediatus* esse non minus recte dicitur: eo scilicet sensu, quod Deus, ex constituto ordine, res illas ad operationem praemoveat mediantibus causis secundis, sicut res materiales in esse earum formae viribus creatis conservat. Quae omnia experientia vera esse scimus.

Voluntas autem humana, cum sit potentia spiritualis, naturaliter tendens ad bonum universum, quando transit de potentia ad actum, *a nullo bono finito moveri potest ad actum*, id quod experientia, praesertim interna, item evidenter probatum habemus [3]. Dicendum est proinde voluntatem humanam in actu suo libero *a solo Deo* im-

---

[1] Cf. vol. I, 402—404.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 105, a. 5 c.: Utrum Deus operetur in omni operante.

[3] Cf. supra p. 81 sqq.

mediate moveri ad actum concursu saltem simultaneo, nisi admittenda sit praemotio physica [1].

II. **De controversia circa naturam concursus Dei immediati in actionibus, praesertim liberis, creaturarum.**

A. *Declaratur sententia molinistarum.* Molinistae ad tuendam libertatem hominis, quam cum praemotione physica stare non posse autumant, concursum Dei immediatum, in actionibus praesertim liberis creaturarum, non nisi simultaneum esse contendunt. Quam quidem sententiam argumentis praecipue indirectis confirmare student, hoc modo arguendo:

1. (Argumento negativo.) Praemotio physica thomistarum nulla ratione evidenter probatur. Potissima enim ex iis rationibus est, ut appareat Deum esse primum motorem omnium agentium. Sed sine praemotione physica hoc sufficienter apparere potest. Etenim «summa uniuscuiusque rei a Deo, primo motore in agendo, dependentia sufficienter patet, si docemus haec:

«a) Omnis creatura *esse* suum et facultates agendi sibi naturales debet Deo.

«b) Nulla creatura de potentia ad agendum nondum perfecta ad statum, in quo ad agendum in suo ordine perfecte expedita est, transire potest, nisi Deus vel per se solum vel per creaturas a nutu voluntatis suae in essendo et agendo pendentes eam physice praemovet.

«c) Creatura in suo ordine ad agendum perfecte expedita nullam actionem ponit, nisi Deus realitatem positivam huius actionis eodem quo creatura agit momento in ordine causae primae coëfficiat . . . quatenus simultanee coëfficit *actualem applicationem facultatis creaturae in ordine suo actioni perfecte proportionatae* volendo *actionem eius.*» [2]

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 9, a. 6 c.: Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriore principio.

[2] *Boedder* l. c. p. 319.

Ergo non evidenter probatur praemotionem physicam thomisticam necessario requiri. — Praeterea:

2. (Argumento per absurdum.) Praemotio illa physica cum pluribus veritatibus evidentibus difficillime componitur, quales sunt *exsistentia liberi arbitrii* et *infinita Dei sanctitas.* Etenim:

a) «Qui vere est dominus actionis suae, stantibus omnibus ad agendum praerequisitis, debet actionem omittere posse. Atqui non videtur intellegi posse, quomodo homo omittere possit actionem ullam stantibus omnibus ad agendum praerequisitis, si admittitur theoria praedeterminationis illius physicae. Nam secundum eam ad omnem actionem illa praedeterminatio *praerequiritur, ut aliquid, quod in creatura natura* prius *passive* recipitur, quam ipsa creatura actualiter activa est, et praeterea illa praedeterminatio secundum explicitam doctrinam eorum, qui eam defendunt, est aliquid, quocum stare nequeat nisi una creata actio, illa scilicet, ad quam creatura vi praemotionis receptae trahatur.

«Ergo theoria illa non videtur apte componi posse cum evidenti veritate, hominem esse vere dominum actionis suae, quoties in hac vita, usu perfecto rationis in agendo polleat.» Deinde:

b) «Si Deus suo influxu creaturam rationalem immediate trahat ad unam certam actionem, quacum in concreto spectata pravitas moralis deliberata creaturae infallibiliter conectatur, et si praeterea Deus eam ad eiusmodi actionem ita trahat, ut ex natura influxus divini secundum effectum suum physicum spectati illa actio certissime sequatur, sufficienter intellegi nequit, quomodo Deus dici possit non *per accidens causare* peccatum, *qua peccatum,* eo ipso, quod creaturam rationalem eiusmodi influxu afficiat. Atqui praedeterminatio physica, quam oppugnamus, secundum explicitam asseclarum eius doctrinam est eiusmodi influxus divinus. Ergo, theoria huius

praedeterminationis admissa, difficillime intellegitur Deum ad actionem physicam peccati concurrentem non *per accidens* causare ipsum peccatum qua pravitatem moralem.» [1]

Ergo praemotio physica reicienda, concursus vero simultaneus tenendus esse videtur.

B. *Statuitur sententia thomistica.* Thomistae vero via et ratione a principio motus progrediendo ad conclusionem suam sic deveniunt:

Quidquid movetur, ab alio movetur. Est principium omnino universale, ut in ontologia luculenter probatum est [2].

Atqui omnes creaturae, non exclusa voluntate libera, in suis actibus *moventur;* transeunt enim omnes de potentia agendi ad actum.

Ergo omnes creaturae, non exclusa voluntate libera, in suis actibus moventur ab alio.

Sed moveri ab alio idem est ac *educi* de potentia ad actum ab alio, vel in ipso transitu de potentia ad actum intrinsecus dependens esse ab actione motoris, ita ut inter actionem motoris et transitum de potentia ad actum sit prioritas naturae. Quodcumque autem auxilium collaterale vel simultaneum rationem sufficientem *totius* huius transitus non affert, quia semper supponit creaturam in aliqua saltem parte actionis *sese ipsam movere*, quod est contra principium supra laudatum [3].

Ergo voluntas libera, cum a solo Deo moveatur (p. 217), ad actum suum liberum a Deo movetur praemotione physica.

---

[1] *Boedder* l. c. p. 322 et 323. [2] Cf. vol. I, 229 et 230.

[3] Non desunt, nostris praesertim temporibus, molinistae, qui exemplum duorum equorum a Molina allatum reicientes, *nomen* vero concursus simultanei nihilominus retinentes, *rem* eodem modo, quo hic nos, explicant. Cum his proinde non est nisi disputatio de voce: quae quidem disputatio viro philosopho digna non est.

Ex hac autem praemotione non sequitur, ut voluntas de necessitate moveatur, sed *ut a Deo constituatur in actu aliquid libere volendi*; voluntas enim divina, ut ait S. Doctor, non solum sese extendit, ut aliquid fiat per rem quam movet, sed etiam, ut eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius[1].

Naturae autem voluntatis convenit, ut libere moveatur. Dicendum proinde est ex praemotione physica voluntatem humanam, ut est causa secunda, a Deo ut a causa prima constitui in actu aliquid libere volendi.

Certo quidem, si Deus movet voluntatem ad aliquid, voluntas ad illud movetur necessario necessitate *hypothetica* vel *consequentiae*, non autem necessitate *absoluta* vel *consequentis*[2].

Sicut, quando videmus Petrum currere, Petrus necessario currit necessitate *consequentiae* (quia in propositione illa: «Si videmus Petrum currere, Petrus currit», necessaria est consequentia logica ab antecedente ad consequens, si quidem consequens logice sequitur ex antecedente), non autem necessitate *consequentis* (quia in ipsa illa propositione hypothetica non est necessarium consequens, Petrum scilicet currere, si quidem Petrus libere currit, neque in ordine *reali* cognitio mea ullum influxum exercet in Petrum). Quae necessitas consequentiae dicitur etiam a multis necessitas *sensus compositi*; necessitas autem consequentis, necessitas *sensus divisi.*

Quibus probatis ad difficultates molinistarum sic respondent:

1. Molinistae non ostendunt cum praemotione physica stare non posse libertatem humanam. Etenim:

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 10, a. 4: Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriore motivo, quod est Deus, ad 1.

[2] Ibid. ad 3: Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter.

a) Quoties Deus praemovet voluntatem humanam, ipsa movetur quidem necessario necessitate consequentiae (non autem necessitate consequentis [vide supra]). A praemotione enim physica voluntatem diximus habere, ut libere sese moveat actu.

b) Praemotione physica destrueretur quidem libertas humana, si natura huius libertatis consisteret in independentia intrinseca voluntatis liberae a motione divina, qualem thomistae illam explicant. Sed haec est ipsa quaestio solvenda: utrum scilicet natura libertatis et absoluta dependentia causae secundae a causa prima hanc dependentiam intrinsecam expostulet necne. Quam quidem quaestionem molinistae in favorem suae sententiae solutam esse, gratis supponunt; thomistae vero solvunt, logica deductione, ostendendo absolutam dependentiam creaturae a creatore hanc praemotionem omnino exigere, fatendo vero *intimam* naturam libertatis ipsis esse mysterium [1].

2. Molinistae non ostendunt, stante praemotione physica, Deum necessario dici debere auctorem peccati. Ad difficultatem enim eorum solvendam thomistae optimo iure utuntur responsione, qua ipsi concursum simultaneum Dei in actu peccaminoso explicant. «Peccatum enim dupliciter spectari potest: materialiter, quatenus est actus physicus, et formaliter, quatenus est actus moralis. Primo

---

[1] Non raro molinistae thomistis crimini vertunt, quod hac in re ad mysterium confugiunt. Cf. *Egger*, Ench. theol. dogm. spec. p. 541, ubi fit disputatio de eodem concursu in ordine supernaturali. «Cum tali motione», ait praeclarus ille auctor, «libertas tam inexplicabilis est, ut ipsi adversarii illam mysterium esse fateantur. Mysteria autem Ecclesiae credenda sunt; mysteria vero theologorum non sunt credenda.» — O felices theologos, quibus non nisi Ecclesiae mysteria sint credenda! O beatos homines, qui *intimam* naturam suae libertatis tam clare perspectam habeant, ut nullum hac in re mysterium rationis ipsis occurrat!

modo actus peccaminosus est bonus, secundo modo, malus. Atqui Deus utique est causa actus physice spectati, quia, quidquid realitatis ei inest, a causa prima est; Deus autem non est causa eiusdem actus moraliter spectati, quia illum reprobat et vetat, et *peccatum proprie loquendo non habet causam efficientem, sed deficientem.*» [1] Peccatum proinde, quatenus peccatum est, a Deo nullo modo intenditur, sed tantum permittitur. Mali vero moralis *permissionem* neque sapientiae neque sanctitati Dei repugnare, vel ipsi molinistae concedunt.

C. *Conclusio.* 1. Ex natura huius disputationis facile intellegitur quaestionem de praemotione physica ob imbecillitatem mentis humanae *cum certitudine* solvi non posse. Argumentationes proinde circa hanc rem in longius protrahi non debent, nisi forte *ad exercitationem mentis.* Sed tunc cavendum est a nimia subtilitate et a disputatione de vocibus, alioquin haec quaestio potius in detrimentum quam in utilitatem scientiae cederet.

2. Sententia thomistica videtur esse *verior,* utpote fundata in deductione stricte logica: est tamen *durior,* quia stupendum menti humanae praedestinationis mysterium aperte ostendit. — Sententia vero molinistarum est *suavior,* cordi libertatis amanti magis placens, quia mysterium quasi tegere videtur.

3. Ecclesia neutram sententiam damnavit.

4. Utraque denique suam probabilitatem *extrinsecam* habet, quia ex utraque parte defensores habemus philosophos et theologos praestantissimos.

5. Quapropter, cui doctrina molinistarum magis placuerit, ille ipsorum sententiam *non imprudenter* tenebit [2].

---

[1] *Egger* l. c. p. 189 ad obi. 3.

[2] Ex his patet: a) Quanta sit hac in re *Dei benignitas,* «qui creaturas ad omnes actiones iuvat, illis ubique cooperatur et cum illis assidue dies noctesque veluti laborat.

Caput III.

DE CETERIS ATTRIBUTIS DIVINIS.

Articulus I.

DE IMMUTABILITATE DEI.

Thesis. *Deus est in se ipso perfecte immutabilis.*

Status quaestionis. *Immutabile* dicitur illud, quod nullam mutationem patitur. *Mutatio* vero definitur: transitus ab uno modo se habendi ad alium [1]. Omnis mutatio proinde importat motum quendam, saltem lato sensu acceptum, i. e. transitum de potentia ad actum. Iam vero mutationem, si ad naturam motus attendimus, ex dictis in ontologia scimus duplicem generatim distingui: est enim vel intrinseca vel extrinseca.

Mutatio *intrinseca* ea est, qua subiectum, de quo mutatio praedicatur, ad alium modum se habendi transit *per verum motum sibi intrinsecum.* Talis est e. g. mutatio in homine, qui ex non cognoscente fit cognoscens.

Mutatio *extrinseca* vero ea est, qua subiectum, de quo mutatio praedicatur, *nullo motu intrinseco afficitur,* sed novo modo se habet ad aliquam rem, quae mutatio-

---

b) «Quanta sit *creaturae ad Deum subiectio,* quanta in omnibus dependentia. Nam ratione necessitatis huius concursus, nihil omnino nec boni nec mali sine singulari Dei nutu fieri potest: et omnes causae creatae a suis functionibus absque ulla vi, solo concursu denegato, suavissime impediri possunt.

c) «Causas omnes secundas *triplicem habere a prima dependentiam.* Primo, ratione virium acceptarum. Secundo, ratione assiduae conservationis. Tertio, ratione concursus. *Nemo igitur in se ipso glorietur, nemo suam sapientiam, potentiam, virtutem, robur iactet,* cum etiam in minimis a Deo pendeat, et sine ipsius ope ne manum quidem movere queat» (*Lessius*, De perfect. moribusque divinis l. XI, c. 4 in fine, p. 165).

[1] Cf. vol. I, 226.

nem intrinsecam patitur. Talis est e. g. mutatio, quae fit in arbore, quando ex non cognita fit cognita. Quam mutationem ex ontologia scimus esse mutationem improprie dictam.

Quibus declaratis, sensus thesis nostrae hic est: A Deo removenda est omnis mutatio intrinseca et proinde omnis motus, sive lato, sive magis stricto, sive stricto sensu acceptus. Non autem contendimus a Deo removendam esse omnem mutationem extrinsecam, vel improprie dictam, nec excludimus ab eo motum sensu latissimo acceptum, quatenus scilicet significat ipsam activitatem, quae actu exercetur [1]. Hoc enim sensu Deus dicitur primum movens semper in motu.

Thesis nostra *fide certa* est. Etenim:

1. «Initio», ait Psalmista, «tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent ... tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient» (Ps. 101, 26 sqq.).

2. Concilium vero Vaticanum Deum substantiam immutabilem esse declaravit.

Thesis probatio. (Ex Dei infinitate.) Si Deus mutari posset mutatione intrinseca, hoc fieret vel eo, quod novam aliquam perfectionem (actum) acquirere posset, vel eo, quod perfectionem aliquam posset amittere. Sed neutrum fieri potest: non potest novam entitatem acquirere, quia, utpote infinite perfectus, omne esse possidet; nec potest quicquam amittere, quia posse amittere perfectionem quandam includit imperfectionem. Ergo Deus non potest mutari mutatione intrinseca.

---

[1] Cf. vol. I, 227.

ARTICULUS II.

DE AETERNITATE DEI.

Thesis. *Deus est aeternus.*

Status quaestionis. Aeternitas cum Boethio definitur: «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio». Id est, iuxta ea, quae diximus in cosmologia [1]: «*duratio entis, quod exsistit modo perfectissimo, sine ortu, sine interitu,* **sine ulla mutatione,** *idem omnino in se permanens*». — Tria elementa in illa aeternitate Dei distingui possunt: esse sine initio, esse sine interitu et (id quod est elementum formale aeternitatis Dei) duratio sine ulla successione.

Sensus ergo thesis hic est: Duratio esse Dei excludit 1° initium, 2° finem, 3° *omnem successionem.*

Thesis sic intellecta *fide certa* est. Etenim:

Scriptura Sacra multis locis hanc doctrinam declarat, ut: «Initio tu Domine etc.» (p. 225).

Concilium vero Vaticanum in constitutione dogmatica iam saepenumero allata Deum esse aeternum declaravit.

Thesis probatio. Veritas assertionis nostrae ultro defluit ex iis, quae hucusque iam sunt declarata. Deum enim 1° non habere *initium,* sequitur ex eo, quod est ens a se, fons omnis esse; 2° ipsum vero non habiturum esse *finem,* defluit ex eius necessitate et infinita perfectione; 3° eius denique durationem in esse excludere omnem *successionem,* patet ex thesi de Dei perfecta immutabilitate [2].

---

[1] Cf. vol. I, 343.

[2] De fructibus, qui ex consideratione aeternitatis Dei colligi possunt, *Lessius* l. c. l. IV, c. 4 haec docet:

1. Primus est, *maximum gaudium* concupiscentiae. Cum enim consideramus totum illud bonum Dei aeternum nostrum esse, nobis promissum et a nobis in aeternum et totum simul possidendum; non possumus non maximo gaudio affici. Si enim dilec-

Articulus III.

DE SCIENTIA DEI.

§ 1. De omniscientia divina.

Thesis. *Deus cognoscit se ipsum, item omnia actualia prout sunt, singularia, praeterita, futura, sive necessaria sive libera, sive absoluta sive condicionata, item omnia mere possibilia.*

Status quaestionis. Deum esse ens summe intellegens constat ex iis, quae diximus in probatione exsistentiae Dei ex ordine mundi, item ex eo, quod Deo omnes perfectiones creaturarum eminenter tribuendae sunt. Ut autem huius intellegentiae divinae naturam perfectius cognoscamus, quaerimus hic, ad quaenam obiecta sese extendat Dei cognitio.

Iam vero futura quod attinet, triplex distingui potest species obiectorum. Sunt enim futura necessaria, futura libera sed absoluta, futura libera condicionata.

a) *Futura necessaria* hic vocamus ea, quae vel operatione Dei solius vel operatione entium necessario (i. e. sine libertate) agentium aliquando re ipsa fient. Tales sunt e. g. omnes terrae motus, qui tempore futuro erunt.

---

tores mundi de istis infimis et momentaneis bonis ex inopinato oblatis, saepe ita gaudent, ut vix se capiant: quantum nobis gaudendum de bonis summis, infinitis, sempiternis, quorum suavitas tota simul percipietur!

2. Secundus est, *maximus timor* aeternae damnationis, quia in hac est:

a) infiniti et aeterni illius boni iactura; et

b) summi aeternique tormenti perpessio.

3. Tertius est, *contemptus huius mundi.* Qui enim aeterna considerat, clare videt, quam parvi et nullius momenti sint omnia temporalia, si cum aeternis comparentur.

b) *Futura libera absoluta* ea sunt, quae a voluntate creaturae liberae aliquando elicientur, sub nulla condicione, vel si pendeant a condicione, haec supponitur ponenda. Exemplum prioris futuri hoc est: Petrus negabit Christum. Alterius vero futuri exemplum: Petrus convertetur ad paenitentiam, si Christus patiens eum respexerit.

c) *Futura libera condicionata* ea sunt, quae a voluntate creaturae liberae aliquando elicerentur sub quibusdam condicionibus, quae tamen supponuntur non ponendae. Exemplum huiusmodi futuri habemus in hoc eventu condicionato: Tyrii et Sidonii convertentur ad fidem, si ipsis praedicatum fuerit evangelium.

Thesis sic intellecta fide certa est. Etenim:

«Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius,» ait S. Paulus ad Hebr. scribens, 4, 13, «omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius.»

In specie vero quoad futura libera absoluta Psalmista haec testatur: «Domine, probasti me et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam. Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti. Et omnes vias meas praevidisti, quia non est sermo in lingua mea. Ecce Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua» (Ps. 138, 1 sqq.).

Quoad futura autem condicionata hanc inter alias habemus Domini Nostri declarationem: «Vae tibi, Corozain, vae tibi, Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere paenitentiam egissent» (Matth. 11, 21).

Concilium denique Vaticanum declaravit «Deum esse intellectu infinitum».

Thesis probatio. 1. *Argumento generali.* Deo tribuendae sunt omnes perfectiones possibiles. Atqui cognitio earum rerum, quae in thesi numerantur, est perfectio possibilis:

perfectio, nam melius est esse quam non esse; possibilis, quia quidquid habet de esse est cognoscibile. Ergo . . .

2. *In specie* vero *quoad futura libera et possibilia*, thesis sic breviter probatur:

a) Futura *libera absoluta*, cum aliquando decursu temporis eliciantur, conspectui Dei revera sunt praesentia. In Deo enim, propter eius aeternitatem, nulla est in exsistentia successio. Ergo eodem immutabili intuitu, quo Deus videt praesentia, conspicit etiam futura, non exceptis futuris liberis absolutis.

b) Futura vero *libera condicionata* ab aeterno habent suam veritatem obiectivam. Ab aeterno enim verum est obiective (etsi huius veritatis cognitionem nos habere non possumus) ad hunc potius quam ad alium actum creaturam in tali temporis momento se revera determinaturam fuisse, si condicio posita esset. Sic, ut exemplo utamur, quod iam supra protulimus, ex his duabus propositionibus: «Tyrii et Sidonii conversi fuissent ad fidem, si ipsis praedicatum fuisset evangelium» et «Tyrii et Sidonii non conversi fuissent etc.», una est necessario obiective vera, altera necessario obiective falsa, quia duae contradictoriae nequeunt esse simul verae neque possunt esse simul falsae. Cum vero Dei cognitio sit infinita, ad omne verum sese extendens, illa veritas obiectiva ipsum latere nequit.

c) *Possibilia* denique nihil aliud sunt nisi diversi modi, secundum quos essentia divina est imitabilis ad extra. Proinde, si hanc imitabilitatem Deus non cognosceret, se ipsum perfecte non cognosceret, quod repugnat eius infinitati. Ergo possibilia Deus cognoscit.

§ 2. De modo, quo Deus cognoscit.

I. Certum est et ab omnibus philosophis catholicis admissum Deum omnia cognoscere unico et simplicissimo actu et unico medio, quod est ipsa Dei essentia. Hoc sponte defluit ex summa Dei simplicitate et indepen-

dentia. Insuper, cum Dei cognitio sit infinita, admittendum est eum se ipsum tam perfecte cognoscere quam est cognoscibilis, ita ut cognitio divina sit essentiae divinae adaequata; aliis verbis: Deus se ipsum cognoscit comprehensive.

II. Quod si illa Dei cognitio consideratur, non iam ex parte ipsius Dei cognoscentis, sed ex parte rerum cognitarum, philosophi et theologi in Deo *distinguunt*, et quidem *ratione tantum, sed cum fundamento* (imperfecto) *in re*, diversas Dei scientias et diversa media cognoscendi. In determinanda vero natura harum scientiarum et mediorum illorum non sunt concordes; immo, duplici quasi acie instructa, acerrime pugnant, ex una parte Bannezio duce qui dicuntur thomistae, ex altera vero parte, qui molinistae, ab ipsorum praecipuo propugnatore, appellantur [1]. Quae quidem doctrina ad mentem informandam hic breviter est declaranda.

A. **Declaratur sententia thomistarum.**

Thomistae cum S. Doctore [2] duplicem Dei distinguunt *scientiam:* scientiam visionis et scientiam simplicis intellegentiae.

1. Scientia *visionis* ea est, qua Deus cognoscit res omnes *actuales*, i. e. ea, quae vel fuerunt actu vel sunt in praesenti vel futurae sunt [3].

2. Scientia vero *simplicis intellegentiae* ea est, qua Deus cognoscit *mere possibilia,* ea scilicet, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Quoad *medium* vero, quo Deus res diversas cognoscit, sic distinguunt:

---

[1] Cf. supra p. 215 sqq.
[2] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, q. 14, a. 9 c.
[3] Cf. ibid. a. 12 c.

1. Obiecta simplicis intellegentiae, i. e. mere possibilia Deus videt in ipsa sua essentia simpliciter, quatenus illam videt tali vel tali modo imitabilem ad extra.

2. Obiecta vero scientiae visionis Deus videt, non praecise in sua essentia, quatenus est essentia, sed in sua voluntate, i. e. in decreto suae voluntatis, quo decrevit illa futura esse, i. e. Deus videt illa fuisse vel esse vel futura esse, *quia voluit ea esse* tali vel tali tempore. Quod quidem sic probant:

Medium, quo Deus res alias a se cognoscit, non potest esse extra Deum, alioquin Deus in sua cognitione esset dependens ab alio, quod repugnat eius infinitae perfectioni. Sed in ipso Deo medium illud non potest esse aliud nisi ipsa ratio, propter quam res illae sunt id omne, quod sunt. — Porro quando agitur de mere possibilibus, bene concipitur essentiam, quatenus simpliciter est essentia tali vel tali modo imitabilis, esse rationem, qua possibilia sunt possibilia; sed quando agitur de rebus actualibus, haec ratio non sufficit. Actualia enim non solum sunt possibilia, sed etiam actu exsistunt. Cuius actualis exsistentiae ratio non potest esse ipsa Dei essentia qua talis. Si enim ipsa Dei essentia, quatenus est exemplar omnium rerum, esset ratio sufficiens actualis exsistentiae rerum actualium, omnia possibilia aequo iure exsisterent. Dicendum est ergo in Deo rationem, qua actualia sunt actualia, esse liberum decretum voluntatis divinae determinantis alia possibilia aliquando futura esse, alia non. Proinde Deus videt in sua essentia omnia futura, non quatenus essentia est, sed quatenus est determinata per liberum decretum divinae voluntatis determinantis alia possibilia aliquando futura esse, alia non.

Quae cum ita sint, Dei cognitionem, qua futura libera conspicit, eodem modo sic explicant:

Futura libera absoluta, dicunt, Deus cognoscit scientia visionis in suis decretis, quibus pro talibus actibus con-

cursum suum ab aeterno decernit [1]; et ad explicandam suam sententiam utuntur hac formula: Quae futura sunt, non praevidet Deus, quia futura sunt, sed ideo futura sunt, quia Deus ea praevidet.

Futura vero libera condicionata item Deus *scientia visionis* cognoscit in suis decretis praedeterminantibus concursum, quem, posita aliqua condicione, daturus esset. Sumamus exemplum: Si Christus patiens Iudam respexisset, Iudas ad paenitentiam conversus esset. Actus liberos Christi Iudam respicientis, et Iudae ad paenitentiam sese convertentis, cum numquam fuerint actu nec umquam futuri sint, Deus scientia simplicis intellegentiae ut mere possibilia in sua essentia videt. Sed non agitur hic de illis actibus, ut sunt mere possibiles: agitur de cognitione certa nexus, qui est inter positionem condicionis «Si Christus patiens Iudam respexisset» et consequens «Iudas paenitentiam egisset». Iam vero hic quoque dicendum est Deum cognoscere cum certitudine illum nexum in se ipso, et quidem in ipsa illa ratione, qua fit, ut, posita condicione Christi Iudam respicientis, Iudas paenitentiam agat. Porro propter libertatem Iudae illa ratio sufficiens non est in positione condicionis, sed est in usu libertatis Iudae. Proinde cognitio Dei circa usum huius libertatis fundatur in ratione ultima, a qua talis usus suam entitatem habet, i. e. in decreto Dei libero, quo, posita tali condicione, concursum suum praemoventem ab aeterno se daturum fuisse decrevit.

Sed contra hanc thomistarum sententiam eaedem moliuntur difficultates, quas iam supra memoravimus, ubi de praemotione physica diximus [2].

---

[1] Cf. supra thomistarum sententiam circa concursum, quem Deus praebet homini ad actus liberos exercendos p. 216 et 220 sqq.

[2] Cf. supra p. 219.

Primo enim multis non satis apparet, quomodo cum tali concursu praemovente concilietur libertas humana.

Praeterea talis doctrina multis videtur non explicare Dei cognitionem circa peccata, quia Deum decreto suo libero peccatorem ad peccatum praemovere, admitti non potest.

Qua de causa molinistae aliam explicandi rationem excogitaverunt.

B. **Declaratur sententia molinistarum.**

Molinistae non duplicem, sed triplicem distinguunt Dei *scientiam:* scientiam *visionis*, scientiam *simplicis intellegentiae*, scientiam **mediam**, cuius obiectum futura condicionata libera esse dicunt [1].

Ope huius distinctionis cognitionem Dei circa futura libera sic explicant:

Futura libera absoluta, dicunt, Deus cognoscit ante omne decretum suae voluntatis in se ipsis sive in ipsarum veritate futurae exsistentiae [2].

Futura autem libera condicionata ope scientiae mediae Deus videt item in earum veritate obiectiva ante omne decretum [3]. Quam sententiam sic probant:

---

[1] Scientia media ab ipsis definitur ut sit: «ea cognitio, qua Deus absque decreto praemotionis sive praedeterminationis ad unum physicae ab aeterno cognovit, quid quaelibet creatura libera sub qualibet determinata condicione ageret, si usu libertatis expedito pollens in ea poneretur» (*Boedder* l. c. p. 212).

[2] Cf. *Iungmann*, De Deo uno et trino p. 147. *Boedder* l. c. p. 211 haec docet: «Actus liberos absolute futuros Deus sub lumine suae de eorum futuritione condicionata scientiae in decretis suis cognoscit.»

[3] Cf. *Iungmann* l. c. p. 151. *Boedder* vero l. c. p. 208 haec habet: «Quaestio autem hoc loco solvenda haec est: Cur Deus vi essentiae suae qua speciei intellegibilis necessario intuetur futuritionem condicionatam actus liberi ut obiective veram? Utrum propterea, quia illa futuritio cum aliqua veritate ontologica, quae ipsa sit prior et Deo perspecta, naturaliter et inevitabiliter conec-

Futura libera sive absoluta sive condicionata ab aeterno **habent suam obiectivam veritatem**, **ab aeterno** scilicet verum est ad hunc potius quam ad alium actum creaturam in tali temporis momento se revera determinaturam fuisse, si condicio posita esset. Cum vero Dei cognitio sit infinita, ad omne verum sese extendens, illa veritas eum latere nequit et ipsam in se ipsa attingit.

Sed contra hanc molinistarum explicationem thomistae sic arguunt:

Primo, *inutilis est scientia media*, immo poni non potest ut scientia distincta a scientia visionis vel simplicis intellegentiae, si quaestio est non de vocabulo, sed de re i. e. de conceptu. Etenim diversae scientiae Dei iuxta omnes distinguuntur ex parte obiectorum; sed divisio obiectorum in actualia et possibilia est adaequata; ergo scientia media obiecto caret.

Deinde explicationem molinistarum reiciunt, quia *in ipsa deprehendunt petitionem principii*, i. e. quia ut certum et explicatum supponunt quod est explicandum. Haec est enim quaestio: Undenam habent futura libera, quod a Deo certo praevideantur? — Respondent molinistae: quia altera ex contradictoriis est ab aeterno vera. Sed quaeritur, undenam habeat quod ipsa sit vera et non potius altera? — Respondent: Quia ipsa revera est futura, non autem altera. Quae responsio non est explicatio, sed ipsa res explicanda; quaeritur enim, cur ipsa sit revera futura (i. e. vera), non autem altera. — Cuius rei nulla ratio sufficiens afferri posse videtur nisi ea, quae invenitur in decreto divinae voluntatis [1].

---

titur, an *propterea solum, quia in se est obiective vera et consequenter intellectui divino necessario cognoscibilis?* Hoc alterum censemus cum Suarez asserendum.»

[1] Sunt qui tertium excogitaverint modum explicandi. Cf. *Egger*, Ench. theol. dogm. spec. p. 83: «Tertia», inquit, «sen-

C. **Conclusio.**

1. Quaestio illa de medio cognitionis Dei intime conectitur cum doctrina de praemotione physica. Eaedem proinde conclusiones hic stabiliendae sunt, quas iam supra eruimus [1]. Id est:

a) Qua est imbecillitate mens humana, haec quaestio cum certitudine a nobis philosophis solvi non posse videtur.

b) Sententia thomistica nobis videtur esse verior, molinistarum sententia, cordi suavior.

c) Cum Ecclesia neutram sententiam damnaverit, ex utraque vero parte probabilitatem extrinsecam habeas magnam: quae tibi magis placuerit, illam opinionem bona cum pace teneas.

d) Notandum est hic non agi de *exsistentia* libertatis humanae nec de quaestione, *an* scientia Dei ad futura libera sese extendat. Nam aliunde certo constat et hominem esse liberum et Deum omnia, ipsa quoque futura libera, perfecte cognoscere. Sed agitur tantum *de modo, quo* Deus actus nostros liberos cognoscit. Qua de re alia est sententia thomistarum, alia doctrina molinistarum.

Tota vero difficultas in concilianda libertate creaturarum cum infallibilitate praevisionis divinae originem habet ex imperfecto nostro modo concipiendi scientiam aeternam. Quae difficultas evanesceret, si distincte concipere possemus intuitionem futuri tamquam praesentis,

---

tentia docet futura libera cognosci in causis suis proximis, nempe in ipsis voluntatibus creatis. Cum enim Deus has voluntates perfectissime perspectas habeat, consequenter certissime etiam cognoscet, quid eaedem in diversis adiunctis electurae essent.» — Sed haec sententia videtur rem explicandam non satis attingere. Quaeritur enim, quonam medio illa «ratio sufficiens cuiusque electionis liberae ultimis latebris voluntatis delitescens» a Deo, huius voluntatis creatore, cognoscatur. Cognoscitne eam in decreto suae voluntatis concursum praedeterminante an in ipsius veritate obiectiva?

[1] Cf. supra p. 223.

quia nullam reperimus difficultatem conciliandi libertatem actus, quem in praesenti fieri intuemur, cum infallibilitate nostrae visionis.

Valde autem imprudens esset ille, qui, cum aliunde habeat certitudinem circa exsistentiam libertatis hominis et circa infinitam scientiam Dei futura libera perfecte cognoscentis, *propter difficultatem* haec duo conciliandi dubitaret vel etiam libertatem hominis aut cognitionem Dei negaret [1].

Quae cum ita sint, in investigandis rebus tam arduis sequamur semper praeclarum illud Card. Zigliara monitum: «Ceterum in investiganda doctrina de praescientia divina, necnon de influxu Dei in creaturas, memento illius Pauli ad Rom. 11, 33: ‚*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!*' Quae ergo incomprehensibilia Paulus proclamat, comprehendere non praesumas: sed crede imprimis et adora mysterium: et postea ratiocinare, non ut abscedas a fide, sed ut in fide magis permaneas, non ad mysterium penetrandum, sed ad ipsum defendendum ab impugnationibus illorum, qui non credunt. Ex sententiis autem, quae libere in contrariam partem agitantur inter catholicos, tene quae magis tibi conformis rationi videtur; sed contra eos, qui a te dissentiunt, cave ab iniuriis, quas sapientia reprobat, caritas detestatur. Sequere thomistas, sequere molinistas: utrimque habes magistros doctissimos et piissimos; *at noli am-*

---

[1] Praeclare hac de re Bossuet: «La première règle de notre logique,» inquit, «c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue» (Traité du libre arbitre c. 4).

plecti veritatem extra caritatem, nam et ipsa caritas veritas est.» [1]

ARTICULUS IV.

DE VOLUNTATE DEI.

§ 1. De obiecto voluntatis divinae.

Thesis. *Deus omnia vult vel amat: se ipsum et alia a se.*

Status quaestionis. *Deum habere voluntatem* constat ex iis, quae diximus de auctore mundi sapientissimo, qui

---

[1] *Zigliara*, Sum. phil. II, 471. Theol. l. III, c. 2, art. 4. 6. — Ex consideratione infinitae scientiae et sapientiae Dei tres potissimum in nobis oriuntur affectus: affectus admirationis, affectus humilitatis et annihilationis, affectus summae et assiduae reverentiae erga Deum. Quae omnia praeclare declarata invenies apud *Lessium* l. c. l. VI, c. 3 hoc modo:

1. Affectus *admirationis*, iuxta illud Ps. 138: «Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam.» Quis enim cogitans omnia praesentia, praeterita, futura, possibilia . . . Deo perfectissime et distinctissime esse praesentia et in conceptu semper posita, nulla in ipso facta mutatione, non obstupescat, praesertim cum unico actu, immo nullo actu elicito, sed per essentiam suam, realiter haec omnia cernat?

2. Affectus *humilitatis et annihilationis sui* quoad cognitionem et sapientiam, et subiectionis intellectus in obsequium *fidei* in omnibus.

a) Si enim tanta est Dei scientia, *non est quod gloriemur de nostra sapientia* aut honorem ex ea nobis captemus, cum tota sit instar nihili coram Deo.

b) Si tanta est imbecillitas ingenii nostri, ut ne formicae quidem naturam, formationem, indolem, vitam, aetates cognoscere possimus, aut alterius rei maxime obviae essentiam, *quomodo poterimus de mysteriis divinis et supernaturalibus iudicare*, quae sapientia Dei infinita nobis sola patefecit?

3. Affectus *summae et assiduae reverentiae erga Deum.* Si omni loco et tempore omnes actiones, cogitationes, intentiones nostras intuetur, quanta reverentia *interius* et *exterius* coram ipso

inter tot entia possibilia illa elegit, quae huius aspectabilis mundi ordinem constituunt. — Constat insuper ex infinita Dei perfectione.

Sed agitur hic de actu huius voluntatis divinae. Iam vero illum actum *in sua entitate spectatum* unicum et simplicissimum esse, ab ipsa essentia divina nullo modo realiter distinctum, sponte defluit ex iis, quae diximus circa simplicitatem Dei. *Considerata autem diversitate obiectorum*, ad quae sese extendit, recte a *ratione multiplex* distinguitur et quidem cum fundamento in re. Quare actus divinae voluntatis saepenumero dicitur *entitative* unus, *terminative* multiplex. Quaeritur proinde hic, quinam sint diversi illi termini, ad quos sese extendit unicus actus divinus, et ad propositam quaestionem respondemus: Voluntas divina sese extendit ad omnia, quaecumque habent aliquid entitatis.

Thesis probatio. 1. *Deus amat se ipsum.* Cum enim actus voluntatis divinae sit infinite perfectus, Deus, dum amat aliquid, debet imprimis amare id, quod est ratio et causa omnis esse. Sed ratio et causa omnis esse est ipsa essentia divina. Ergo Deus amat suam essentiam vel se ipsum.

2. *Deus amat omnia alia a se.*

a) Omnia entia *actualia* non exsistunt, nisi quia Deus ab aeterno non solum intellexit ea esse possibilia, sed et decrevit ea exsistentia actuali donare. Quae omnia includunt actum voluntatis.

b) Quoad *possibilia* vero constat Deum ea amare eo ipso, quod amat imitabilitatem suam ad extra [1].

---

nos versari oportet! Si enim qui versantur in oculis principis, diligenter cavent, ne quid committant, quod oculos principis offendere possit, quanta diligentia nobis cavendum, qui versamur in oculis tantae maiestatis, ne quid admittamus, quod ipsi displiceat?

[1] Cf. *Hontheim* l. c. p. 675.

§ 2. De libertate voluntatis divinae.

I. De exsistentia et ambitu libertatis voluntatis divinae.

1. *Deus amat se ipsum necessario.* Velle enim in Deo necessario est in actu secundo, alioquin in Deo esset potentia quaedam. Ergo Deus necessario amat aliquid. Sed nihil potest amare nisi ratione sui, i. e. quia amat se ipsum. Ergo necessario amat se ipsum [1].

2. *Deus alia a se amat libere.* Etenim:

a) Entia alia ac Deus sunt finita, ut constat ex dictis in priore huius tractatus libro [2] et in cosmologia [3]. Posse autem libere amare bona finita est perfectio. Ergo Deus alia a se amat libere.

b) Res actuales aliae ac Deus, ut supra monuimus, sunt finitae, idque et quoad gradum perfectionis et quoad numerum. Iam vero ut de facto talis determinatus numerus entium actualium cum tali perfectione producatur ad exsistentiam, requiritur *ratio sufficiens.* Talis autem ratio in ipsa essentia rerum esse non potest, alioquin innumeras alias essentias perfectiores, quae revera non exsistunt, potiore iure exsisterent, ad minus omnia individua eiusdem essentiae numero actu infinito exsisterent pari iure: quod et rationi et experientiae contradicit. Sed nec in essentia divina, quatenus necessario talium rerum exsistentiam exigeret, haec ratio inveniri potest. Essentia enim divina, cum sit infinite perfecta, si quid necessario extra se exigeret, inter omnia possibilia perfectissimum exigeret absolutum. Quod nec est nec esse potest, ut constat experientia et ratione. Creatura enim absolute perfectissima repugnat; manet ergo, ut admittamus Deum, libera voluntate, ab aeterno decrevisse inter res possibiles alias exsistentia donare actuali, alias vero non donare.

---

[1] Cf. *Hontheim* l. c. p. 685. [2] Cf. supra p. 177.
[3] Vol. I, 389. 394. 408.

II. Quomodo libertas Dei cum eius immutabilitate componi possit.

Certi sumus Deum esse liberum, item decreta Dei esse immutabilia vel, ut aiunt, Deum esse moraliter immutabilem [1]. Quomodo vero haec duo inter se cohaereant, perspicere non possumus, quia sufficientem cognitionem libertatis et immutabilitatis in Deo non habemus. *Sed eadem de causa nec* **evidentem** *inter illas duas proprietates perspicere possumus contradictionem.*

Quapropter valde imprudens esset ille, qui, dum aliunde certitudinem circa exsistentiam illarum duarum proprietatum habet, nihilominus propter difficultates, quae hac in re oriri possunt, dubitaret vel etiam alterutram ex illis proprietatibus negaret.

Etsi autem quaestionem illam perspicue solvere non possumus, aliquo tamen modo haec omnia illustrari possunt, per distinctionem scilicet inter *entitatem* actus divini in se consideratam et multiplicem eius *respectum*. Actus divinus, sic aiunt philosophi et theologi, in sua entitate est necessarius et omnino immutabilis; secundum respectum vero, quem habet ad res finitas, indifferens est, ita ut indifferenter ad illam vel ad aliam terminari possit. Ex qua terminatione actuali actus divini ad talem vel talem rem finitam non oritur, relate ad Deum, nisi mutatio extrinseca et relatio rationis. Nihilominus libertas in Deo non est aliquid extrinsecum Deo, sed proprietas ipsi intrinseca, quia illa indiffe-

---

[1] Immutabilitas *moralis* Dei consistit in eo, quod Deus non potest mutare decretum liberum et aeternum voluntatis suae. Opponitur immutabilitati eius *physicae*, qua fit, ut nihil possit de novo acquirere neque quicquam amittere. Prior immutabilitas defluit ex hac secunda, ut cuique facile apparet. De immutabilitate Dei generatim intellecta supra diximus p. 224 sq.

rentia relative ad res finitas oritur ex ipsa perfectione essentiae Dei [1].

§ 3. De fine ultimo actus voluntatis divinae.

I. **Thesis generalis.** Deus suam bonitatem amat propter se ipsum, res alias vero vult propter bonitatem suam.

Etenim voluntas Dei, cum sit infinite perfecta, res omnes ultimo amare debet propter rationem, propter quam sunt. Voluntas enim infinite perfecta, i. e. sapientiae conformis, res amat prout sunt amore dignae. Atqui ens omne non nisi quatenus est, amore dignum est, ut ex ontologia optime scimus. Sed ratio bonitatis divinae est ipsa haec bonitas, ratio vero bonitatis rerum est bonitas divina. Ergo Deus suam bonitatem amat propter se ipsum, res alias vult propter bonitatem suam.

II. De fine ultimo creationis mundi uberius.

Thesis. *Deus non ad augendam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, mundum creavit.*

Status quaestionis. Loquimur hic de fine *ultimo* mundi eoque *absoluto* et *primario*, non autem de fine relative ultimo et secundario, de quo dicemus, ubi de divina providentia sermo erit [2].

Beatitudinem iam scimus esse *statum omnium bonorum aggregatione perfectum* [3]. Sensus proinde thesis est: Deus non ad augendum statum suum omnium bonorum aggregatione perfectum, nec proinde ad acquirendum quicquam ad bonitatem suam, mundum creavit, sed ad perfectiones

---

[1] Doctrinam Ecclesiae circa libertatem Dei declaratam habes can. 5 a Conc. Vaticano statuto et supra p. 192 relato.

[2] De his notionibus vide vol. I, 311.

[3] Cf. supra p. 140.

suas in creaturis manifestandas per participationem bonitatis suae secundum similitudinem.

Quae divinae perfectionis in creaturis manifestatio per bonitatis ipsius participationem secundum similitudinem dicitur *gloria Dei externa*, ut opponatur gloriae Dei *internae*, quae est bonitas divina, prout in ipsa natura divina manifestatur. Est enim *gloria* generatim: *clara cum laude notitia* [1] vel cognitio et aestimatio, quae de aliquo habetur, maxime si est apud multos [2].

Breviter proinde nonnumquam dicitur: *Deus mundum creavit ad gloriam suam.*

Thesis nostra declaratur verbis ipsis Concilii Vaticani [3], quod doctrinam suam hoc canone sanxit: «Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: anathema sit.»

Thesis probatio. 1. *Ipse Deus, nec aliud ens praeter ipsum, est finis absolute ultimus creationis.* Sequitur ex perfecta Dei independentia a motore quocumque. Deus enim, si ultimo propter ens aliud ac ipse crearet, ab hoc ente moveretur, saltem ut a causa inclinante: quod in ente a se, infinite perfecto, immobili omnino, esse non potest.

2. *Finis ille in Deo non potest esse beatitudo augenda,* vel aliud quicquam acquirendum. Entis enim infinite perfecti beatitudo vel perfectio augeri ullo modo non potest.

3. Dicendum est proinde: *Finis ultimus mundi est perfectionis Dei in creaturis manifestatio per bonitatis ipsius participationem secundum similitudinem.* Causa enim ultima finalis mundi, cum in ipso Deo sit reponenda, nec possit

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. II, II, q. 103, a. 1 ad 3.

[2] De diversis gloriae speciebus vide *Hontheim* l. c. p. 760 vel *Lessius* l. c. l. XIV, c. 1, n. 7.

[3] Cf. supra p. 191.

esse bonitas ipsius augenda, in nulla alia ratione inveniri potest nisi in hac ipsa bonitate manifestanda per participationem sui *secundum similitudinem,* iuxta illud S. Doctoris: «Omne agens invenitur sibi simile agere, unde, si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet, quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis [1]. Et re quidem vera,

a) Non potest fieri haec manifestatio per participationem bonitatis divinae secundum eandem naturam. Hoc enim et naturae divinae et naturae mundi aperte repugnare scimus ex iis, quae contra pantheismum statuimus [2].

b) *Per similitudinem* autem hanc manifestationem a Deo ultimo intendi «abunde patet ex eo, quod creaturae, prout *ratione* prius a Deo cognoscuntur ut possibiles, quam eliguntur ad creationem, *in se nullam intellegibilitatem habent* et consequenter non possunt intellegi nisi *ut similitudines essentiae Dei, quae ab ipso, si velit, effectibiles sint.* Ergo si eas creare vult, necessario vult eas ut similitudines suae bonitatis.» [3] Quod idem est ac: Deus mundum creavit ad bonitatem suam in creaturis manifestandam per participationem bonitatis suae secundum similitudinem.

Quae divinae bonitatis participatio in creaturis a Deo sub duplici respectu considerari potest. Primo quidem prout *excellentia bonitatis divinae* ab iis *similitudinarie* est *participata* (gloria Dei externa obiectiva); sic omnis creatura Deum glorificat secundum illud Psalmistae: «Caeli enarrant gloriam Dei» (18, 2). Potest deinde etiam considerari haec ipsa manifestatio prout importat *excellentiae divinae agnitionem in homine* (gloria Dei externa formalis). Etenim ut homo, pro natura sua, qua est intellectu prae-

---

[1] Quaest. disp. de ver. q. 21, a. 4 c sub finem.

[2] Cf. supra p. 205 sqq. [3] *Boedder* l. c. p. 337.

ditus, cuius obiectum est universale verum [1], bonitatem divinam obiective repraesentet, oportet, ut Deum ultimatim ut primam veritatem et summum bonum agnoscat. Sic omnes homines ultimatim Deum glorificant: iusti agnitione voluntaria; damnati, agnitione coacta, secundum illud: «Daemones credunt et contremiscunt» (Iac. 2, 19) [2].

§ 4. De praecipuis voluntatis divinae virtutibus.

De virtutibus divinis haec breviter sunt declaranda:

I. **De exsistentia virtutum in Deo.** Virtutes, cum sint perfectiones, Deo tribuendae sunt, ita tamen, ut aliae, quae nullam scilicet involvunt imperfectionem, formaliter et eminenter, aliae virtualiter tantum et eminenter ipsi tribuantur [3].

Recolendum praeterea, distinctionem illam diversarum virtutum non esse realem in Deo, sed esse tantum in mente nostra simplicissimam Dei perfectionem uno conceptu exprimere non valente [4].

II. **De diversis virtutibus speciatim.** Praecipuae, quae in voluntate Dei inveniuntur virtutes hae sunt:

1. *Sanctitas,* quae est conformitas voluntatis divinae cum regula rectitudinis aeternae. Talem conformitatem esse in divina voluntate elucet ex eo, quod Deum scimus se ipsum amare ratione sui, reliqua vero omnia, propter se ipsum.

Et illa quidem est sanctitas Dei *formalis.* Sed Deus non tantum dicitur formaliter esse sanctus, sed etiam exemplariter et virtualiter vel causaliter.

Exemplariter, quatenus est regula et exemplar omnis sanctitatis creatae; secundum illud Domini nostri: «Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est» (Matth. 5, 48). *Virtualiter* vel *causaliter,* quatenus sanctitas Dei est causa omnis sanctitatis et puritatis in creaturis.

---

[1] Cf. supra p. 59. [2] Cf. *Boedder* l. c. p. 337 et 338.
[3] Cf. supra p. 195 et 196. [4] Cf. supra p. 209 sqq.

2. *Benignitas* (bonitas), cuius praecipuus actus est amor, quo Deus in nos fertur. Est autem iuxta Lessium: naturalis eius propensio ad communicandum se inferioribus seu creaturis pro captu cuiusque.

Esse Deum benignum, scimus non solum a priori, ex eo scilicet, quod omnis perfectio simplex ei convenire debet, sed etiam a posteriori ex effectibus a Deo in creaturis productis. Quanta vero in his omnibus sit Dei benignitas, apparet vel solo rationis lumine cuique consideranti: qualis sit qui amat nos, quales sint quos amat, qualia bona conferat, quonam fine (ultimo secundario) amet.

Sed haec omnia beneficia, etsi rationi humanae stupenda, parva sunt et nullius momenti, si cum iis comparantur, quae per Christum Iesum «maxima et pretiosa nobis promissa donavit» (2 Petr. 1, 4) in ordine supernaturali: «Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret» (Io. 3, 16).

Ad hanc Dei virtutem revocantur praecipue:

a) *Liberalitas,* quae est Dei benignitas, quatenus bona sua libenter et abundanter largitur solo amore bonitatis propriae diffundendae.

b) *Magnificentia,* vel Dei benignitas, quatenus res magnas et excelsas in utilitatem nostram exsequitur.

c) *Misericordia* est Dei benignitas, quatenus per eam voluntas divina incitatur ad opitulandum miseriae creaturae eamque depellendam.

Sciendum tamen est in Deo misericordiam non esse talem, qualis est in nobis: nos enim de malo alieno *contristamur* et ex hac tristitia ad miseriam proximi sublevandam movemur. «Tristari autem de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit [1].

[1] *S. Thom.,* S. theol. I, q. 21, a. 3 c: Utrum misericordia competat Deo. — Circa Dei misericordiam magno cum fructu legi

d) *Patientia* est misericordia Dei, quatenus in iniuriis vindictam cohibet, neque statim punit. (Quae metaphorice de Deo dicuntur, quia in ipso non sunt passiones moderandae [1].)

Patientia Dei, quatenus in iniuria diu vindictam differre solet, paenitentiam exspectans, dicitur *longanimitas*.

e) *Clementia* Dei est misericordia eius, quatenus ignoscendo sese manifestat, i. e. «quatenus reo poenas commeritas vel condonat vel multum imminuit» [2].

3. *Iustitia.* Iustitia duplici praesertim sensu accipi potest. Sensu enim omnino generali (iustitia generalis vel improprie dicta) nihil aliud est nisi complexus omnium virtutum, vel conformitas voluntatis cum regula rectitudinis aeternae. Sensu vero iustitiae proprie dictae, ut est specialis virtus cardinalis, definitur: «*constans ac perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*» [3].

Iam vero Deum esse iustum iustitia sensu omnino generali accepta, constat ex iis, quae circa sanctitatem eius supra diximus.

Quoad iustitiam vero proprie dictam distinguendum est. In Deo non potest esse iustitia, quae dicitur *commutativa* vel stricta, quae consistit in voluntate constanti tribuendi alicui *ius suum strictum vel perfectum* [4]; creatura enim nullum habet ius strictum relative ad Deum, etenim, ut dicit Apostolus (Rom. 11, 35): «Quis prior dedit illi, et retribuetur ei.»

---

possunt ea, quae *Lessius* (De perf. div. l. XII) pulcherrime hac de re exponit, recensendo praecipua eius opera, velut Incarnationem, Eucharistiam etc.

[1] Cf. supra p. 196. Cf. etiam *Lessius* l. c. l. XV, c. 20.

[2] *Lessius* l. c.

[3] *Marc,* Institut. morales I, n. 398.

[4] Quid sit ius perfectum, quid ius imperfectum, declarabitur in ethica.

Quodsi iam non agatur de iure perfecto reddendo, sed de iure, quod fundatur in ordine ab ipso libere instituto, secundum quem unusquisque pro merito suae actionis de bono communi plus minusve accipit aut etiam ab eius participatione excluditur et punitur (iustitia distributiva), dicendum est illam virtutem perfectissime esse in Deo.

Quae omnia a sapientia et sanctitate Dei infinita exiguntur et in Scriptura Sacra multis locis aperte declarantur: «Deus iudex iustus» (Ps. 7, 12) etc.

Articulus V.

DE OMNIPOTENTIA DEI.

Thesis. *Deus infinita sua potentia efficere potest quidquid intrinsecus possibile est.*

Status quaestionis. Quaeritur hoc articulo, an potentia Dei talis sit, ut ea omnia efficere possit, quae intrinsecus non repugnant. Non autem quaeritur, an ipsa quoque impossibilia (ea, quae intrinsecus impossibilia sunt) producere possit: quia haec quaestio involveret contradictionem. Supponeret enim, qui talia quaereret, nihilum posse esse terminum alicuius actionis [1].

Thesis illa theologice inspecta *fide certa* est; etenim in Sacra Scriptura Dei omnipotentia diserte asseritur, ut: «Apud Deum autem omnia possibilia sunt» (Matth. 19, 26); — «Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum» (Luc. 1, 37); et alibi.

Idem patet ex symbolo: «Credo in Deum Patrem omnipotentem»; et ex constitutione Concilii Vaticani iam multoties citata.

Philosophice vero haec thesis, praeter alia, hoc unico argumento probari potest:

---

[1] Cf. vol. I, 225.

Thesis probatio. Potentia Dei est infinita. Nihil enim aliud est nisi ipsa Dei essentia considerata ut est effectiva. Sed essentiam Dei infinitam esse probavimus.

Potentia autem infinita debet esse omnipotentia, i. e. sese extendere ad omnia intrinsecus possibilia: alioquin non esset infinita, quia maior concipitur esse potentia, quae sese ad omnia possibilia extendat quam ea, quae non omnia efficere potest.

Ergo Deus est omnipotens [1].

Scholion. Nonnumquam philosophi et praesertim theologi distinguunt inter potentiam Dei *absolutam* et potentiam Dei *ordinatam,* sed non eodem semper sensu.

---

[1] Ex consideratione omnipotentiae Dei tres potissimum, iuxta *Lessium* l. c. l. V, c. 3, sequuntur in nobis *affectus:*

1. Maximae cuiusdam *reverentiae et submissionis,* unde apostolus Petrus (Ep. 1, c. 5): «Humiliamini sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis.» Quis enim cogitans suam imbecillitatem et illius omnipotentiam, non submittat se illi in omnibus, tamquam habenti in nos summum ius et summam potestatem?

2. Excitat affectum *timoris.* Unde Scriptura passim commemorat divinam potentiam eiusque stupenda opera, ut homines ad timorem excitet, et Dominus (Luc. c. 12): «Dico autem vobis amicis meis, ne terreamini ab his, qui occidunt corpus, et post haec non habent amplius quid faciant. Ostendam autem vobis, quem timeatis: timete eum, qui, postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete.»

3. Excitat affectum *fiduciae.* Si enim omnipotens nobis assistit, qui omnium causarum creatarum, omnium hominum et daemonum continet habenas, ita ut nec in minimum motum possint absque eius nutu emicare: cur timeamus aliquam creaturam? «Si Deus pro nobis, quis contra nos» (Rom. 8, 31).

Ad timorem quoque et fiduciam ex consideratione potentiae divinae pulcherrime nos excitat Ps. 32: «Exsultate iusti in Domino, rectos decet collaudatio», et cetera, quae sequuntur usque ad finem.

S. Doctor [1] absolutam dicit Dei potentiam, quatenus consideratur antecedenter ad decreta divina; ordinatam vero, quatenus sumitur dependenter ab illis. Sic Deus potentia absoluta mundum denuo diluvio perdere potest; potentia autem ordinata non potest, propter promissionem «quod non erit deinceps diluvium dissipans terram» (Gen. 9, 11).

Alii vero absolutam dicunt Dei potentiam, quatenus per se solam consideratur; ordinatam, quatenus sapientiae, iustitiae, ceterisque virtutibus coniungitur.

Alii denique absolutam dicunt potentiam Dei, quando miraculose operatur; ordinatam vero, quando ordini communi naturae et gratiae sese accommodat [2].

Articulus VI.

DE UBIQUITATE ET IMMENSITATE DEI.

Thesis. *Deus est ubique per essentiam suam, immo est immensus.*

Status quaestionis. Deum esse *ubique* significat Deum actualiter praesentem esse ad omnia et in omnibus, quae actu exsistunt. Talis praesentia dicitur ubiquitas vel omnipraesentia.

Deum esse *immensum* significat Deum cum tanta perfectione omnibus rebus esse praesentem, ut nullus sit possibilis locus, nulla possibilis natura, quibus Deus, si creata illa ubicumque et quantacumque exsisterent, non esset intime praesens.

Iam vero, cum Deus non sit corpus, non potest agi hic nisi de praesentia definitiva [3]. Praesentiam vero illam theologi et philosophi triplicem distinguunt:

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 25, a. 5 ad 1.
[2] Cf. supra p. 152. [3] Cf. vol. I, 336.

a) praesentiam *per scientiam,* quae est praesentia omnium rerum ante Dei conspectum. Taliter nobis e. g. praesentes sunt res, quas e summo monte in circuitu contemplamur;

b) praesentiam *per potentiam,* quae est praesentia, qua Deus, sicut rex in suo regno, omnibus rebus praeest, res omnes conservat et ad earum operationes concurrit;

c) praesentiam denique *per essentiam*, qua ipsa Dei essentia res omnes pervadit et implet.

Porro non agitur hic de praesentia Dei per scientiam neque de praesentia eius per potentiam. De his enim praesentiis speciatim sermo erat, ubi de omniscientia (p. 227 sqq.) et de omnipotentia (p. 247) et de concursu Dei (p. 214 sqq.) diximus. Sed agitur hic tantum de praesentia Dei *per essentiam,* quam infinitam vel immensam esse contendimus.

Thesis nostra *fide certa* est. Etenim:

«Quo ibo», ait Psalmista, «a Spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es: si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua» (Ps. 138, 7 sqq.). Et Apostolus de Deo Atheniensibus loquens: «In ipso enim», ait, «vivimus et movemur et sumus» (Act. 17, 28).

Concilium vero Vaticanum (const. supra citata) Deum immensum esse declaravit.

Thesis probatio. I. *Deus est ubique.* Etenim:

Esse ubique certo est perfectio. Atqui Deo tribuendae sunt omnes perfectiones. Ergo Deus est ubique.

Praeterea omne ens, ubi operatur, ibi est, saltem per suam virtutem. Atqui Deus in omnibus rebus intime operatur, ipsas in esse conservando et ad operationes concurrendo (p. 214 sq.). Ergo Deus omnibus rebus

praesens est, idque per ipsam suam essentiam, cum virtus eius ab essentia realiter non distinguatur.

II. *Deus est immensus.* Quod sequitur primo ex eius *infinita perfectione* eodem modo ac ubiquitas.

Idem secundo probatur ex divina *omnipotentia.* Cum enim potentia Dei talis sit, ut ad omnes res possibiles sese extendat, efficitur, ut et ipsa essentia Dei recte dicatur ad omnes res possibiles fieri posse praesens. Quod idem est ac: Deus substantialiter est immensus [1].

---

[1] Ex dictis circa substantialem et intimam Dei praesentiam in rebus omnibus, sequitur (*Lessius* l. c. l. II, c. 3, p. 19. 20. 21. 22):

1° Ut Deum in omnibus rebus invenire possimus, non solum ut in effectu, sed etiam ut ibi re ipsa latentem, occultatum et veluti sipario quodam creatae naturae velatum.

2° Ut omnia in Deo intueri possimus. Totus enim mundus, ut verbis S. Augustini utamur, ita est in Deo, sicut parvula spongia in vastissimo mari. Immo tunc solum perfectam rerum mundanarum scientiam habebimus, cum ad cognitionem Dei ope creaturarum visibilium provecti, reflexione instituta, ex illo quasi summo culmine res omnes iterum contemplati erimus.

3° Ut maximum debeamus concipere *gaudium*, quod tantum thesaurum intra nos, nimirum in anima nostra, in corde nostro, in omnibus animae viribus, in omnibus corporis partibus habeamus, cum tota potentia, sapientia, bonitate omnibusque perfectionibus et divitiis suis.

Oritur etiam ex eadem consideratione ingens in periculis omnibus *fiducia.* Si enim Deus non solum intra nos est, sed etiam undique exterius nos circumdat et ambit, quis poterit nobis nocere, nisi ipse id peculiariter permittat?

4° Ut semper, tamquam in praesentia Dei cum magna *reverentia* versari debeamus. (Cf. ea, quae hac de re supra p. 237 declaravimus.)

ARTICULUS VII.

DE PROVIDENTIA DIVINA.

Praenotiones. Providentia lato sensu sumpta est actus ille Dei, quo universarum et singularum rerum ordinem ab aeterno certa provisione decernit et in tempore exsequitur.

Ad providentiam, ait S. Doctor, duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et exsecutio huius ordinis, quae gubernatio dicitur [1].

Porro ipsa ratio ordinis rerum in proprios fines mente concepta et voluntate sancita, est providentia *sensu stricto* accepta, et haec providentia in Deo est aeterna. Exsecutio vero huius ordinis vel *gubernatio* non est nisi effectus temporalis huius providentiae aeternae.

Iam vero cum de providentia Dei disserunt philosophi, utrumque simul prae oculis habent, ita ut thesim statuant hanc generalem: *Deus providentia sua quaecumque exsistunt, ad fines ab ipso certa praevisione decretos sapientissime dirigit.*

Neque tamen haec doctrina ab omnibus philosophis admittitur; alii enim, quales sunt materialistae, pantheistae, fatalistae, providentiam divinam omnino negant; alii vero, quos *deistas* vocant, influxum huius divinae providentiae in res creatas comminuunt, cum contendant Deum res, minimas praesertim, non gubernare, sed ab initio tantum ipsas disposuisse.

Fide tamen haec quam declaravimus divina providentia firmiter admittenda est. Etenim «Considerate lilia agri,» ait Dominus, «quomodo crescunt; non laborant, neque nent. Dico autem vobis, quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis. Si autem foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 22, a. 3.

mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, modicae fidei!» (Matth. 6, 28 sqq.) Et alibi (10, 29): «Unus passer non cadit super terram sine Patre vestro.»

Concilium vero Vaticanum eandem doctrinam sic declarat: «*Universa, quae condidit Deus, providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter.*»

Quae cum ita sint, ut, quid ratio humana de hac re perspiciat, sufficienter tradatur, duplici articulo dicemus: 1. De ordine rerum a Deo provisarum in finem. 2. De gubernatione divina rerum omnium mundanarum.

§ 1. De ordine rerum a Deo provisarum in finem.

I. De exsistentia huius ordinis.

Thesis. *Beatitudo hominis est finis internus ultimus vel relative ultimus huius mundi.*

Status quaestionis. Ex thesi de fine ultimo voluntatis divinae iam scimus rerum creatarum omnium finem *absolute ultimum* esse gloriam Dei [1]. Quid autem sit finis internus ultimus vel relative ultimus, recolendum est ex disciplinis ontologicis [2].

Iam vero manifestum est et experientia comprobatum diversis rebus diversas a natura et proinde ultimo a creatore inditas esse inclinationes in fines proprios. Neque dubitandum est, quin Deus, utpote infinite sapiens, singulos hos fines ad finem absolute ultimum perfectissime adaptaverit.

Quaeritur proinde hic, quomodo de facto Deus diversas illas rerum in proprios fines tendentias inter se ordinaverit, et ad propositam quaestionem respondemus: *Res huius mundi inter se Deus ita ordinavit, ut entia homini inferiora sint propter felicitatem hominis, homo vero*

---

[1] Cf. supra p. 243. [2] Cf. vol. I, 311.

ad nullam aliam **creaturam** *ordinetur, sed ad Deum ipsum ut primam veritatem et summum bonum agnoscendum.*

Thesis probatio. Ex anthropologia iam scimus finem hominis esse beatitudinem oriundam ex contemplatione et amore Dei, pro natura sua, perfecto [1].

«Atqui cetera, quae in mundo inveniuntur, *natura sua et consequenter ex intentione Dei creatoris* sunt apta, quibus homo iuvetur, ut ad beatitudinem finalem se recte disponat. . . . Etenim: a) Res huius mundi homini inserviunt ad vitam vegetativam et sensitivam sustentandam, quae vitae sunt fundamenta vitae intellectualis, per quam ad beatitudinem suam se praeparare debet. b) Res huius mundi homini occasionem praebent vires suas intellectuales studio et inquisitione acuendi et perficiendi, quo *mediate* disponitur ad perfectiorem Dei cognitionem et amorem per rerum creatarum contemplationem acquirendam. . . . c) Omnia, quae in hoc mundo inveniuntur, homini materiam praebent uberrimam, circa quam suum erga Deum amorem exercitio virtutum omnis generis probare, et augere possit.» [2]

II. **De praestantia huius ordinis.**

Etsi admirabilem mundi ordinem perfecte perspicere non possumus, immo multa sunt, quae nos latent, tamen ex infinita Dei sapientia concludere possumus *nihil esse,* **ne minimam quidem rem,** *cuius finem proprium et ordinationem ad finem ultimum Deus perfectissime non praeviderit.*

---

[1] Cf. supra p. 144 sqq.

[2] *Boedder* l. c. p. 338 sq. — Ex quibus omnibus apparet, quam recte cum Ecclesia in hymno angelico Deo dicamus: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam;* cum Deus voluerit, ut summa sua gloria sit summum bonum nostrum, et cum summum bonum nostrum non possit esse nisi summa eius gloria. Quam doctrinam egregie exponit *Lessius* l. c. l. XV, c. 3, n. 62.

Gradum vero perfectionis huius ordinationis quod attinet, sunt qui contenderint ordinem huius mundi ad finem absolute ultimum obtinendum ita se habere, ut nullum aliud possit esse systema, quod, si Deus illud crearet, melius se habere posset. Fautores huius doctrinae, quae *optimismus* dicitur *exaggeratus*, inter praecipuos, sunt Leibniz, Malebranche, Rosmini.

Contra illos si, duce S. Doctore, viam et rationem sequimur, de praestantia huius ordinis haec sunt tenenda:

1. *Hic mundus est* **relative** *optimus,* i. e. ordo ille, quem Deus inter diversos diversarum rerum fines instituit, talis est, ut perfectissimo modo ad illum gradum gloriae Dei et felicitatis hominis sit adaptatus, quem Deus intendit. Sequitur ex infinita Dei sapientia, bonitate, potentia.

2. *Hic mundus non est* **absolute** *optimus,* ut tenent fautores optimismi exaggerati. Hic mundus enim est finitus, et materialiter et formaliter spectatus [1]. Ergo maiorem potuit habere gradum entitatis, quo excellentius bonitatem divinam similitudinarie participaret vel Deum glorificaret.

§ 2. De gubernatione divina omnium rerum mundanarum.

I. De gubernatione divina generatim.

Thesis. *Deus res mundanas omnes et singulas, vel minimas, sapientissime gubernat.*

Status quaestionis. Priore thesi statuimus Deum, sapientissima provisione, singulas res ad finem ultimum ordinasse.

Ulterius vero progrediendo hic contendimus Deum non solum singulis rebus fines suos statuisse, sed etiam creaturas omnes, vel minimas, ad finem ab ipso constitutum continuo dirigere, idque sapientissime.

---

[1] Cf. vol. I, 389 et 394.

Thesis probatio. I. *Directa (Ex natura Dei et creaturarum).* Creaturae enim directione divina indigent, ut in finem tendere possint. In finem enim suum non tendunt nisi operando; operari vero non possunt, nisi Deus eas adiuvet, non solum apte eas ad finem disponendo, sed etiam in ipsis operationibus cum iis concurrendo concursu illo immediato, de quo supra diximus [1]. Tali vero concursu *omnes* res mundanae, sive magnae sunt sive minimae, continuo indigent: principium enim motus vim habet universalem. Ergo ad finem suum Deus omnes res vel minimas dirigit, idque sapientissime, cum defectus in Deo nullus possit inveniri. Ergo Deus res mundanas omnes et singulas, vel minimas, sapientissime gubernat.

II. *Indirecta* 1. (Argumento per absurdum.) Neque enim admitti potest Deum vel nescire, quomodo concurrendo in finem res conducat, vel ipsum non posse, vel, si potest, nolle res illas omnes vel minimas ad finem conducere. Quae omnia et sapientiae et potentiae et bonitati Dei aperte repugnant. «Cum optimi sit», ait S. Doctor, «optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non producat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare.» [2]

2. (Argumento negativo.) Praecipua enim ratio, quae contra divinam Providentiam gubernantem affertur, est exsistentia malorum, sive physicorum sive moralium, in hoc mundo. Sed ex his malis physicis vel moralibus nihil legitime inferri potest contra divinam Providentiam.

Primo enim, cum ratione evidenter constet Deum res mundanas omnes gubernare, exsistentia mali physici

---

[1] p. 216 sq.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 103, a. 1.

vel moralis non *facto* gubernationis divinae, sed *modo* ipsius obscuritatem offundit. Ex quo hoc unum legitime inferre licebit, intellectum scilicet humanum esse imbecilliorem, quam ut ordinem a Deo sapientia infinita institutum proprio lumine possit perfecte investigare. Exsistentiam vero horum malorum cum gubernatione divina sociari non posse, a nemine evidenter ostendi potest. Mala enim physica ex se non impediunt veram hominis felicitatem, quae non in his bonis inveniatur terrestribus; mala vero moralia Deus non approbare, sed permittere tantum dicendus est; id quod sapientiae vel iustitiae vel misericordiae eius aperte repugnare, nemo ostendere potest.

2. Immo vero experientia scimus Deum de malis facere posse bonum. Mala enim physica in ipsis hominibus, qui illis afficiuntur, futuram beatitudinem promovent, aliis vero variarum praebent virtutum occasiones; ex permissione vero mali moralis habetur bonum iustitiae vindicativae, bonum patientiae martyrum, bonum poenitentiae, bonum misericordiae veniam conferentis etc. [1]

II. **De gubernatione hominis speciatim.**

Thesis. *Hominem ad finem ultimum Deus ita dirigit, ut ad beatitudinem formalem in altera vita obtinendam homo his in terris per rectum usum liberi arbitrii ipse sese disponere debeat.*

I. Et primo quidem manifestum est hominem his in terris relative ad beatitudinem suam formalem obtinendam esse liberum. Etsi enim necessario tendit eius voluntas in bonum universale vel omne bonum indefinite sumptum (p. 72 et 78), etsi Deus est in concreto illud summum bonum, quod tendentiae illi correspondeat (p. 140 sqq.),

[1] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, q. 58, a. 2 ad 3; item *Hontheim* l. c. p. 812 et *Boedder* l. c. p. 355.

in praesenti tamen vita ipse a nobis non evidenter et necessario apprehenditur ut bonum omnino perfectum (p. 84): neque proinde necessario voluntas humana fertur in Deum aut in bona particularia, quae apprehenduntur ut conducentia in ipsum.

II. Posita vero hac libertate, necessaria conexio admittenda est inter rectum usum libertatis et beatitudinem assequendam exsistens, talis scilicet ut ex recto usu libertatis homo felicitatem suam obtineat, ex malo vero usu ab ipsa deficiat. Etenim:

1. Conexio necessaria ponenda est *inter usum vel exercitium libertatis et beatitudinem.* Libertas enim praestantissimum est inter omnia quae Deus creaturae suae praestitit bona. Iam vero nisi haec necessaria conexio exsisteret, praestantissimum illud bonum ipsi fini ultimo creationis non esset subordinatum, quod admitti non potest. Deus enim omnes res huius mundi visibiles inferiores pulcherrimo ordine sapienter ordinavit: a fortiori proinde libertati hominis ordinem praescripsit.

Praeterea neque finis mundi ultimus extrinsecus (gloria Dei), neque finis ipsius ultimus intrinsecus (beatitudo hominis) perfecte obtineri potest, nisi haec libertatis cum beatitudine conexio necessaria admittatur [1].

---

[1] «Le libre arbitre résume les plus hautes prérogatives accordées par Dieu à sa créature. Or, supposé que l'obtention ou la privation de la fin suprême de la nature humaine ne fussent pas liées au bon usage ou à l'abus du libre arbitre, le libre arbitre n'aurait pas le caractère d'un moyen subordonné à la fin suprême de la création. Donc les plus hautes perfections du monde créé ne seraient pas subordonnées à la fin suprême de la création; cela n'est pas possible. — De fait, considérons la fin suprême de la nature humaine du côté de Dieu et du côté de l'homme. Du côté de Dieu: que serait la gloire de Dieu sans liberté? que vaudraient aux yeux du Créateur des hommages forcés où l'homme ne serait que l'instrument passif de sa volonté toute-puissante?

2. Conexio vero illa necessaria talis debet esse, ut ex recto usu libertatis homo felicitatem suam obtineat, ex malo vero usu ab ipsa deficiat. Sapientia enim et iustitia et bonitas Dei omnino requirunt, ut homo secundum exigentiam rationis vitam suam ordinans ad finem suum perveniat; absurdum autem et Deo infinite sancto et sapienti indignum est admittere homines inordinate viventes aeque ac ipsius ordinis recti amantes ad beatitudinem pertingere posse [1].

Potest proinde fieri, ut sub ipsa Dei gubernatione quidam homines a fine *relative ultimo* vel beatitudine eorum formali excidant.

Sed ulterius

Quaeritur, num homo possit ex fine suo ita cxcidere, ut aeternis poenis crucietur.

Dubia. Videtur homo non posse ita a fine suo deficere, ut in aeternum puniatur. Nam:

1. Aeternitas poenarum videtur *iustitiae* Dei adversari. Iustitia enim Dei exigit, ut poena crimini sit proportio-

---

Du côté de l'homme: la félicité de l'homme serait-elle complète s'il n'avait conscience de l'avoir librement conquise et de la devoir pour une part à son propre effort?» (*Mercier,* Psych. p. 565).

[1] «Donc le bon ou le mauvais emploi de la liberté morale doit être la cause déterminante de l'obtention ou de la perte du bonheur suprême; et, par conséquent, le juste qui, au terme de l'épreuve, se trouvera dans l'ordre moral, aimant librement Dieu par dessus tous les biens créés, entrera en possession du bonheur, tandis que le coupable qui, à l'heure fatale de la cessation de l'épreuve, se trouvera dans un état de désordre moral, en opposition voulue avec Dieu, sera privé du bonheur; frappé du malheur suprême il demeurera en conséquence irrévocablement fixé dans cet état de damnation désespérée. ‚Où l'arbre tombera', dit l'Ecriture, ‚il restera.' La raison répugne à l'idée que, dans la lutte entre les abus de la liberté et le devoir, entre la créature insoumise et le créateur miséricordieux qui aujourd'hui la supporte, le dernier mot resterait à la révolte impunie» (*Mercier* l. c.).

nata. Sed *poena aeterna* non est proportionata *culpae temporali.* Culpa enim per modicum tempus duravit, poena autem aeterna numquam cessabit.

2. Praeterea videtur *sapientiae* Dei adversari. Nam sapientis poena semper debet esse medicinalis. Neque enim reus punitur, ut puniatur, sed punitur, ut corrigatur. Atqui *poena aeterna non est medicinalis:* nec pro ipso reo, qui post mortem emendari non potest; nec pro aliis, cum in aeternitate nulli sint futuri, qui per hoc corrigi possint. Ergo repugnat Dei sapientiae.

3. Denique videtur etiam *bonitati* Dei adversari. Ens enim infinite bonum non est *crudele.* Videtur autem aliquid crudele hoc, quod Deus creaturam, quam fecit ad beatitudinem, omnino miseram esse sinat. Ergo . . .

Sed contra est fides Ecclesiae catholicae circa exsistentiam inferni. Proinde sit

Thesis. *Aeternitas poenarum aliqua ex parte suadetur ratione; ad minus evidenter ostendi non potest ipsam rationi repugnare.*

Status quaestionis. Non agitur hic de aeternitate poenarum theologice inspecta; sub hoc enim respectu fide certum est poenas impiorum esse aeternas. Sed quaeritur, num ratione sola haec aeternitas demonstrari possit.

Admissa proinde aeternitate vitae animae, quaeritur hic, num possint *aliquae saltem animae humanae* aeternis poenis cruciari; ad minus, utrum aeternitas illarum poenarum rationi repugnet necne.

Quaestio sic posita negatur:

implicite ab illis omnibus, qui negant immortalitatem animae;

explicite a nonnullis ex hodiernis, qui contendunt animam immortalem non posse aeternis poenis cruciari, quia hoc illius Dei, quem sibi fingunt, bonitati, sapientiae, iustitiae adversetur.

Contra illos omnes probamus thesim nostram per partes.

Thesis probatio. *Pars I. Aeternitas poenarum aliqua ex parte suadetur ratione.*

1. Peccato enim gravi, quod dicitur mortale, infinita Dei maiestas graviter violatur, iniuria scilicet omnem mensuram quodammodo excedente. Ad reparandam proinde talem iniuriam requiritur poena sub aliquo saltem respectu non mensurabilis. Sed poena reproborum, cum sint creaturae finitae, non potest esse *infinite intensa:* remanet ergo, ut admittatur poena infinita sub respectu durationis.

2. Poena aeterna reproborum requiri videtur, ut sanctio legis moralis sit sufficiens.

Pars II. Ad minus evidenter ostendi non potest aeternitatem poenarum rationi repugnare.

Etenim, ut ratio repugnantiam illam inter aeternitatem poenarum et divina attributa evidenter cernere possit, requiritur, ut habeat clarum et distinctum conceptum malitiae peccati mortalis et Dei attributorum. Porro haec duo non satis nobis nota sunt. Ergo ratio repugnantiam evidenter videre non potest [1].

Responsio ad dubia. Ad 1 dicendum commensurationem poenae ad crimen repetendam esse non ex duratione criminis, sed ex gravitate eius.

Ad 2 vero notandum poenam non necessario debere esse medicinalem pro ipso reo tantum, sed etiam pro aliis; praeterea poenae sunt ad correctionem, non solum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad 3 denique S. Doctor (l. c.): «Non enim», inquit, «est conveniens divinae bonitati, ut totum unum genus crea-

---

[1] Cf. hac de re *S. Thom.*, S. theol. Suppl. q. 99, a. 1. 2. 3. *Boedder* l. c. p. 344.

turae deficiat a fine, propter quem est factum. Unde nec omnes homines nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet, quin aliqui vel ex hominibus vel ex angelis in aeternum pereant, quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis, qui salvantur. Ex his omnibus autem rite perpensis apparet quidem in Deo virtus vindicationis seu severitatis, non autem vitium crudelitatis, quae consistit in eo, quod quis excedit in poena, ex animi asperitate compati nescientis poenam ultra iustum modum exaggerans.»

Scholion. Cum felicitatem hominis Deus non intendat propter ipsam, sed propter gloriam suam externam, finis ille relative ultimus non nisi secundarius [1] est, praesertim cum a Deo non absolute intendatur, sed sub condicione tantum, ut creatura libera se ad ipsam consequendam disponat.

Unde finis ille secundarius non necessario in omnibus obtinetur, ita ut aliqui avertendo se libere a Deo, a beatitudine excidere possint. Nihilominus, cum efficacia divinae voluntatis in eo potissimum ponenda sit, quod finis eius *primarius* semper obtineatur, quaerenti, num voluntas Dei semper impleatur, cum S. Doctore affirmative respondendum est: «Cum voluntas Dei», inquit, «sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.» [2]

Quomodo vero divina Providentia sese habeat relative ad aeternam damnatorum reprobationem, sola ratione

[1] Cf. vol. I, 311.
[2] *S. Thom.*, S. theol. I, q. 19, a. 6.

cognosci non potest, praesertim cum ipsa poenarum aeternitas sit dogma non ratione *demonstrandum* sed *fide* tenendum. Quid autem ratio humana revelatione illuminata de inscrutabilibus Dei iudiciis hac in re declaret, sacra docebit theologia.

Interim, quomodo homo recto libertatis suae usu ad aeternam felicitatem sese ipse disponere debeat, hoc qui iam sequitur tractatu declarabimus.

Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo, honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.
(1 Tim. 1, 17.)

ETHICA.

PRAENOTIONES.

I. **Ethicae definitio.** Ethica (ἦθος) est: *scientia recti ordinis actuum humanorum per suprema eius principia, naturali lumine comparata.* Dicitur:

1. *scientia,* i. e. cognitio per causas, sicut rem vol. I, 1 definivimus.

2. *recti ordinis actuum humanorum.* Quibus verbis indicatur obiectum ethicae.

a) Obiectum enim eius **materiale** sunt *actus humani,* i. e. actus illi, qui ab homine *deliberate* et *libere* ponuntur [1]. Actus proinde, qui vocantur *hominis,* actus spontanei et actus non voluntarii [2], cum a voluntate electiva non procedant, in ethica *per se* non considerantur. Qua nota ethica iam distinguitur ab omnibus aliis scientiis, quae de actibus humanis non disserunt, puta ab ontologia vel a cosmologia; convenit vero cum iis, quae de ipsis his actibus agunt, etsi sub alio respectu, ut fit in anthropologia, ubi de natura et exsistentia libertatis instituitur sermo.

b) Obiectum autem **formale** ethicae est «*rectum morale*», seu ordo debitus in illis actibus humanis ponendus, ut finem suum libera voluntas assequi possit. Rectitudo proinde illa, qua constituitur obiectum formale ethicae, non est rectitudo qualiscumque actuum etiam liberorum, sed est rectitudo illa, quae homini convenit *praecise quatenus homo est,* et ex qua fit, ut dici possit *homo bonus.*

---

[1] Recole quae de voluntario supra p. 73 sq. declarata sunt.

[2] Cf. supra p. 74.

Qua ex parte ethica distinguitur ab omnibus aliis scientiis, quae de actibus humanis quidem disserunt, sed in ipsis rectum ordinem vel nullo modo considerant (anthropologia) vel, si considerant, non illum praecise declarant, qui homini convenit, *quatenus homo est*, sed prout e. g. grammaticus, logicus, faber est. «Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc, quod est sciens, vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber.» [1]

3. *per suprema eius principia*, ut distinguatur ethica a scientiis aliis ethicis inferioribus, quae de recto quidem morali disputant, sed non nisi principiis ab ethica mutuatis. Tales sunt e. g. paedagogia, iurisprudentia, oeconomia politica [2].

4. *naturali lumine comparata*. Quibus verbis exprimitur nota, qua ethicam distinguimus a *theologia morali*. Haec enim, quamquam de recto ordine actuum humanorum per suprema eius principia disputat, obiectum tamen suum *non sub eodem lumine considerat* ac ethica, quia principia sua non e *solo* rationis naturalis lumine, sed etiam ex divinae revelationis deposito et legibus ecclesiasticis depromit [3].

Actus humanos non raro vocant *actus morales* (a voce moris), quia ex eorum frequentia specialis ille mos oritur, qui dicitur consuetudo et definitur: frequens idem agendi modus ex libera determinatione ortus [4].

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 56, a. 3. — Cf. cum iis, quae de obiecto formali logicae (vol. I, 9 et 10) diximus.

[2] Oeconomiam politicam illam vocant scientiam, quae est de divitiarum copiis producendis, commutandis, distribuendis, insumendis vel consumendis.

[3] Cf. *Theod. Meyer*, Instit. iuris natur. I, XI.

[4] «Actus humanus, actus liber et actus moralis non re sed ratione distinguuntur. Actus dicitur *humanus*, quatenus est homini proprius quoad modum; *liber*, quatenus procedit a voluntate sine

Unde factum est, ut *moralia* dicantur ea omnia, quae quocumque modo ad actus humanos referuntur, sive ut principium vel condicio (libertas, lex, conscientia, virtus, alia), sive ut circumstantia vel effectus (meritum, demeritum, peccatum). Ethicam proinde, cum de actibus illis moralibus agat, sive per se (actus humani), sive per accidens (quae ad ipsos referuntur), nonnulli vocant *philosophiam moralem* [1].

II. **Ethicae divisio.** Duas huius tractatus distinguemus partes:

In priore principia ethicae generalia perscrutabimur: quae est *ethica generalis*.

In altera haec principia ad speciales hominis relationes applicabimus: quae est *ethica specialis*.

---

intrinseca determinatione ad unum; *moralis*, quatenus aptus natusque est ad mores efficiendos» (*Cathrein*, Philos. moralis [ed. 3] p. 2).

[1] Cf. *Cathrein* l. c. p. 1 et 2.

PARS PRIOR,

QUAE EST

ETHICA GENERALIS.

LIBER I.

DE NATURA MORALITATIS.

PRAENOTIONES.

Ad naturam moralitatis dignoscendam inquirendum primum est, quanam ratione constituatur bonitas et malitia moralis actuum humanorum. Sunt enim bonitas et malitia moralis quasi species moralitatis in genere.

Iam vero actus humani bonitatem in genere scimus esse eius *convenientiam cum appetitu.* Ad fundamentum vero huius convenientiae attendentes triplicem in illo distinguere possumus bonitatem specialem.

I. Primo enim appetitui convenit, *quia est ens:* et in hoc consistit eius *bonitas transcendentalis,* a qua numquam deficere potest, nisi ab ipso esse deficiat.

II. Potest vero cum appetitu convenire actus humanus, non tantum quatenus est ens, sed quatenus est ens determinatae illius naturae, propter quam dicitur *actus humanus* («actus, qui ab homine deliberate et libere ponitur»). Tunc autem sub duplici respectu considerari potest.

1. Non raro enim in ipso non respiciuntur nisi entitates vel perfectiones, quibus constituitur eius *natura physica.*

Sub quo respectu specialis quaedam in ipso apparere potest bonitas. Ex eo enim, quod *entitates omnes vel perfectiones habet, quas habere debet, ut sit actus voluntatis deliberate et libere positus*, oritur convenientia quaedam cum appetitu, quae dicitur eius *bonitas physica*.

Bonitati illi physicae proinde officiunt quaecumque *deliberationem* et *libertatem* impediunt, qualia sunt ignorantia et inadvertentia, concupiscentia, metus, violentia. Unde fit, ut actus humani possint esse alii aliis physice magis minusve boni, immo possint recte dici physice mali.

2. Sed actus humanus physice vel perfectissimus aliam etiam acquirere potest perfectionem, ex qua oritur nova quaedam cum appetitu convenientia, quae dicitur eius *bonitas moralis*. Quae perfectio consistit in *recto usu libertatis* [1]. Potest proinde fieri, ut actus humanus physice bonus, immo optimus, moraliter sit malus, quando scilicet homo post perfectam deliberationem sine ulla determinatione, sed liberrime, agit contra exigentiam regulae moralis.

Proprietas vero actuum humanorum, secundum quam vel recti (moraliter boni), vel non recti (moraliter mali) censentur, dicitur generatim eorum *moralitas*. Est enim moralitas vox generica notionem universalem exprimens, quae ad bonitatem et ad malitiam, immo ad indifferentiam moralem sese extendit.

Iam vero proprietatem illam in relatione actuum humanorum ad finem ultimum hominis fundari ex iis perspicuum est, quae supra de beatitudine formali hominis (p. 144) et de speciali eius directione in finem ultimum (p. 257) diximus.

Ut autem in re tanti momenti praecipuis quae de natura moralitatis excogitatae sunt falsis sententiis occurramus, primum duplicem hic quaestionem solvendam suscipimus. Quaeritur enim:

---

[1] Cf. supra p. 267.

I. Utrum discrimen, quod inter actiones moraliter bonas et actiones moraliter malas homines communiter ponunt, sit ipsis actionibus intrinsecum an extrinsecum.

II. Si intrinsecum est illud discrimen, qualis sit ratio illa obiectiva, ex qua oritur.

Caput I.

DE EXSISTENTIA INTRINSECI DISCRIMINIS INTER BONUM ET MALUM MORALE.

Thesis. *Sunt actiones* **intrinsece** *honestae vel inhonestae.*

Status quaestionis. Esse discrimen aliquod inter diversas actiones morales, ita ut dividi possint in actiones honestas et inhonestas, communiter a philosophis admittitur. Sed de natura huius discriminis non conveniunt.

1. Multi enim rationem huius discriminis actionibus ipsis omnino *extrinsecam* esse volunt, quorum sententia vocatur *positivismus moralis.* Ad duas vero classes assertores huius sententiae reduci possunt:

a) Prior est classis eorum, qui rationem huius discriminis *ab ipso homine* ortam esse contendunt; et

α) alii quidem a *legibus civilibus,* ita Hobbes[1];

β) alii ab *opinione publica et traditione,* inter quos St-Lambert (1717—1803) multique moralitatis «indepen-

[1] Thomas Hobbes (1588—1679), philosophus Anglus et empirismi parens. Multa de rebus moralibus, religiosis, civilibus conscripsit. Inter alia haec docet: «Regulas boni et mali, iust et iniusti, honesti et inhonesti esse leges civiles, ideoque, quod legislator praeceperit, id pro bono, quod vetuerit, id pro malo habendum esse. . . . Ante imperia iustum et iniustum non exsistere . . . actionemque omnem sua natura adiaphoram esse; quod iusta vel iniusta sit, a iure imperantis provenire. Reges igitur legitime, quae imperant, iusta faciunt imperando; quae vetant, vetando iniusta» (De Cive c. 12, § 1).

dentis» quam vocant patroni hodierni (Aug. Comte, † 1857, Stuart Mill, † 1873); vel *ab evolutione quadam dialectica:* cuius systematis inter fautores praecipuos nominandus est Paulsen [1].

b) Altera vero classis rationem illam in libera Dei voluntate ultimo reponit. Ita Pufendorf (1632—1694).

2. Nos vero cum scholasticis contendimus discrimen illud oriri ex ratione actionibus quibusdam omnino *intrinseca*, ita ut earum honestas vel inhonestas a nullius voluntatis, ne divinae quidem, arbitrio pendeat.

Concedimus quidem esse actiones, quae ideo tantum sunt moraliter bonae vel malae, quia sunt lege aliqua praeceptae vel prohibitae. Sed praeterea contendimus esse saltem aliquas actiones, quae independenter ab omni voluntate sint per se bonae vel malae, et proinde *ideo praecipi vel prohiberi debeant, quia sunt honestae vel inhonestae.*

Thesis probatio. I. *Demonstratio directa.*

1. *Ex communi et perpetua hominum persuasione.* Hominum enim iudicia, etsi in multis actionibus diiudicandis saepenumero differunt, sive propter insufficientiam intellectus, sive propter influxum passionum mentem nubibus obducentium, in nonnullis tamen omnino conveniunt et semper convenerunt. Omnes enim *invincibili quadam persuasione* iudicant non omnes actiones ex se esse indifferentes, sed esse discrimen quoddam essentiale inter plures, alias scilicet esse necessario honestas, alias necessario inhonestas. Sic omnes homines sentiunt mentiri

---

[1] Vide de hac re *Cathrein,* Recht, Naturrecht und positives Recht (Frib. 1901) p. 8, responsum ad quaestionem: «Giebt es auf dem Rechtsgebiete allgemeine, unwandelbare Begriffe und Grundsätze, insbesondere einen allgemein gültigen Rechtsbegriff?» Item p. 76: «Ist der Staat die Quelle alles Rechtes?» et p. 89: «Ist die Volksüberzeugung oder der Volksgeist die letzte Quelle des Rechtes?»

necessario turpe esse, veracitatem vero honestam, alia eiusmodi, sicut rem supra (p. 110 sq.) iam declaravimus. Item discrimen illud omnes eadem certitudine his actionibus tam *intrinsecum et essentiale* esse iudicant, ut nulla umquam ratione externa, nullo respectu commodi vel incommodi, nulla vel temporum vel locorum variatione, nulla umquam, ne divina quidem, voluntate immutari possint. Clare enim vident e. g. pietatem colere erga parentes numquam incepisse esse bonum, nec umquam fieri posse malum, sed esse aeterno et immutabiliter bonum; item parentes odio habere non esse ex se indifferens, ut sit bonum vel malum, sed necessario esse malum [1]. «Neque impedit, quod homines aliqui sint, qui externe contrarium profitentur; cum id non iudicio vere intellectuali, sed voluntatis potius arbitrio et quasi violenter faciant, sibi ipsis videlicet id persuasuri, si quo modo possent. Ceterum quidquid isti subiective sentiunt, detrahere nil possunt humani generis persuasioni, quam communem fuisse et esse omnium populorum ac temporum, non minus historia quam psychologia testatur, et quam gentilis quoque philosophia passim supponit.» [2]

Sed haec tam universalis, tam constans, tam invincibilis persuasio aliter explicari *sufficienter* non potest, nisi admittatur fundari in ipso *vocis naturae* dictamine, in quo falsitas esse non potest [3].

2. *Ex natura ipsa quarundam actionum.* Admittendum est actiones esse intrinsece bonas et actiones intrinsece malas, si sunt quaedam actiones, quae *in ipsa sua tendentia libera* ad obiectum tales sunt, ut *per se,* abstrahendo ab omni lege positiva vel voluntate qualicumque, non possint non dirigi in bonum toti naturae humanae conveniens; et si sunt actiones, quae in ipsa illa tendentia omnino

---

[1] Cf. supra p. 111 et 184. [2] *Meyer* l. c. p. 110.
[3] Cf. vol. I, 166 et 167.

sunt incapaces habendi aliam directionem, quam bono naturae humanae oppositam.

Atqui evidenter constat tales esse actiones. Eiusmodi enim sunt omnes actiones, quae hominem respectu finis ultimi recte disponunt vel ipsum ab illo fine removent, ut amor Dei vel blasphemia [1].

II. *Demonstratio indirecta.*

1. *Argumento negativo.* Quaecumque enim ab adversariis afferuntur *contra ipsum factum universalis huius persuasionis,* de qua supra diximus: a) vel nihil aliud sunt nisi *turba inanium verborum* [2]; b) vel sunt *facta leviter et perperam observata,* ut cum de Indis loquuntur, qui parentes senescentes occidunt. Mos enim ille, si rite intellegitur, non probat apud Indos pietatem erga parentes non exsistere, sed contra, legem naturalem, quae iubet parentes colendos esse, ab ipsis revera cognitam, in casu illo particulari non recte applicari [3].

---

[1] Cf. supra p. 274.

[2] Audiatur Büchner (Kraft und Stoff, ed. 19 [1898] p. 361): «Noch schlimmer lauten die Berichte des erfahrenen Afrikareisenden Burton über die Neger Ostafrikas. Ihre Vernunft ist nicht wie unsere Vernunft und bewegt sich ohne Logik in lauter Widersprüchen. Mitleid, Rechtschaffenheit, Dankbarkeit, Vorsorge, Familienliebe, Schamhaftigkeit, Wohlwollen, Gewissen und Gewissensbisse u. s. w. sind dem Ostafrikaner unbekannte Dinge; er hat keine Geschichte, keine Erzählungen, keine Poesie, keine Moral, keine Phantasie, kein Gedächtnis, kein über den nächsten Kreis des sinnlich Wahrnehmbaren hinausreichendes Denken, keine Ahnung von den grofsen Geheimnissen des Lebens und des Todes, keine Religion, keinen Glauben, aufser dem rohesten Fetischdienst. Er kennt keine Trauer oder Schmerz um den Tod von Anverwandten, keine Anhänglichkeit zwischen Eltern und Kind; im Gegenteil herrscht wie bei den wilden Tieren eine natürliche Feindschaft zwischen Vater und Sohn» etc. (!)

[3] «Den Eingebornen Hinterindiens«, ait Büchner (l. c.), «gilt

Quod si universalitatem et constantiam huius persuasionis admittunt, sed ex *institutione humana* ipsam introductam esse contendunt, *rationem insufficientem* huius universalitatis et constantiae afferunt. Res enim tam variabiles, quales sunt hominum leges et iuventutis instituendae ratio, fundamentum persuasionis tam constantis et tam universalis esse non possunt.

2. *Argumento per absurdum.*

a) «*Quoad institutionem humanam.*

Ex hac enim sententia, si vera esse admittitur, α) sequitur: «Nullam legem vel consuetudinem de facto esse inhonestam. Ut enim aliqua lex exsistens vocari possit inhonesta, debet adesse aliqua norma hominum libera voluntate superior.

β) «Sequitur etiam turpissimas actiones, parricidium, proditionem patriae, periurium etc., posse fieri honestas, si communi suffragio probarentur.

γ) «Ceterum hi auctores fere omnes sibi contradicunt. Quam primum enim agitur de assignanda regula, qua actiones bonae a malis discerni possint, recurrunt ad aliquam rationem intrinsecam. Dicunt v. g. illas actiones esse bonas, quae conferunt ad bonum privatum vel commune. Atqui multae actiones natura sua bono illi prosunt vel obsunt.

b) «*Quoad institutionem divinam.*

α) «Si vera est sententia adversariorum, Deus potuisset praecipere, v. g., ut eum oderimus, blasphememus, peieremus, quod valde absurdum est.

---

nach Dr. J. Helfer («Asiatische Reisen») als erste, stets befolgte Klugheitsregel, niemals die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie zur Lüge gar keine Veranlassung haben. . . .» Sed cur ad Indos eosque remotissimos properant, ut talia facta referant? Nonne apud nosmet ipsos inveniuntur, qui tali prudentia in negotiis suis utantur? Sequiturne ex eo, ut tales homines *intime non sentiant* mentiri, licet ipsis in tali casu *utile* sit, in se tamen *turpe* esse?

β) «Eadem sententia destruit sanctitatem voluntatis divinae. Haec enim sanctitas in eo est, quod non possit velle nisi bonum, ut non possit mentiri vel non stare suis promissis, non odisse peccatum, non amare virtutem. Sed in sententia adversariorum de eiusmodi sanctitate iam sermo esse non potest, quia iam non est alia et immutabilis regula, cui voluntas divina necessario conformari debeat. Ad summum dici potest Deum esse sanctum, quia vult quod vult.» [1]

Quibus omnibus declaratis, elucet veritas vulgatissimi illius axiomatis: *Quaedam praecipiuntur vel prohibentur, quia bona vel mala sunt; quaedam vero bona vel mala sunt, quia praecipiuntur vel prohibentur.*

CAPUT II.

DE RATIONE DISCRIMINIS INTRINSECI INTER BONUM ET MALUM MORALE.

Cum inter bonum et malum morale sit discrimen intrinsecum, sequitur, ut et *ratio* quaedam inveniri debeat *obiectiva* et *invariabilis,* qua discrimen illud constituatur. Quae ratio nobis iam anquirenda est, ut perspicere possimus, in quonam ipsa ratio bonitatis vel malitiae vel indifferentiae moralis consistat.

ARTICULUS I.

DIVERSAE PHILOSOPHORUM SENTENTIAE DE RATIONE MORALITATIS REFERUNTUR.

Innumera sunt philosophorum placita circa rationem moralitatis actuum humanorum. Possunt tamen ad quattuor praecipue revocari systemata, quae sunt utilitarismus, empirismus moralis, rationalismus moralis, sententia scholastica.

---

[1] *Cathrein,* Phil. mor. p. 57.

I. *De utilitarismo.* Utilitarismus vel *eudaemonismus* est sententia eorum, qui rationem intrinsecam bonitatis alicuius actionis in eius *utilitate* reponunt, ita ut moraliter bonae illae sint actiones, quae utiles sunt, malae vero, quae utilitatem impediunt. Pro diversitate autem huius utilitatis diversae distinguuntur utilitarismi species. Potest enim haec utilitas vel in aliquo positivo vel in aliquo negativo considerari. Unde distinguitur:

1. Utilitarismus *positivus*, qui bonitatem moralem in utilitate quadam positiva reponit. Duplex est:

a) Utilitarismus *privatus* vel *sensualismus*, qui, cum felicitatem hominis in fruitione voluptatis terrestris reponat, moraliter bonum dicit illud, quod voluptatem temporalem auget; malum vero, quod ipsam minuit. Inter veteres, Epicurus, inter recentiores De Lamettrie, Diderot, Feuerbach, alii.

b) Utilitarismus *socialis* vel *altruismus*, qui bonitatem moralem alicuius actionis in eius convenientia cum felicitate sociali vel communi reponit, ita ut moraliter bonae sint actiones, quae felicitatem illam promovent, malae, quae ipsam impediunt (Pufendorf, 1632—1694; in Gallia, positivistae Comte et Littré; in Anglia, Stuart Mill, Darwin, Spencer, qui, «theoria evolutionis» quam vocant adhibita, utilitarismum ad altiorem formam evehere conatus est).

2. Utilitarismus *negativus*, a *pessimistis* Schopenhauer et Hartmann introductus. Iuxta ipsos, cum positiva felicitas sit impossibilis, utilis et proinde moraliter bona illa erit actio, quae a miseria liberat [1].

---

[1] «Dem Epikureismus und allen Lustprinzipien scheinbar feindselig, dem Wesen nach aber verwandt, ist die *Ataraxie* der *Stoiker*, welche, um nicht im eigenen Behagen gestört zu werden, auch Verzicht auf alle Lust verlangt. Desgleichen ist die scheinbar so selbstverleugnende *buddhistische* Moral durchaus egoistisch.

II. *Empirismus moralis* est sententia eorum, qui rationem illam reponunt in convenientia actionum cum *sensu quodam morali,* ab intellectu distincto, quo quasi intuitive apprehendimus, quid sit moraliter bonum vel malum (Hutcheson), vel cum gustu quodam morali (Io. Fred. Herbart, 1776—1841, philosophiae professor in urbibus Koenigsberg et Goettingen). Iuxta Herbart ethica non est nisi quaedam pars aestheticae.

III. *Rationalismus moralis* ad mentem Kantii. Iuxta Kantium felicitas, etsi ut pedisequa virtutis exspectari merito possit, tamen ut finis, *qui intendatur,* voluntati non est proposita. Bona voluntas non illa est, quae beatitudinem intendit, sed ea sola, quae facit *quod* lex

---

Sie verlangt durch Abwendung vom Leben und seinen Gütern das lebsüchtige Wesen im Ich zu ertöten, um so die Seligkeit in der Nirvana herbeizuführen. *Schopenhauer* griff diese indischen Schwärmereien begierig auf und begründete sie pessimistisch. Das Elend des Daseins, welches durch Bejahung des lebsüchtigen, unvernünftigen Willens entstanden, mufs durch Verneinung dieses Willens beseitigt werden; darum ist sittlich gut, was dem Individuum die Ertötung des Willens zum Leben ermöglicht. Am besten handelt darum gegen den Mitmenschen, wer ihn auf alle Weise quält, und gegen sich selbst, wer den Hungertod stirbt. Ed. v. Hartmann sucht dem Egoismus, der in diesen Folgerungen des Pessimismus liegt, dadurch zu entgehen, dafs er den Selbstmord untersagt, da er ja doch dem Elende der Menschheit im grofsen kein Ende mache; vielmehr solle jeder am *Fortschritte* der Kultur arbeiten, wodurch schliefslich eine allgemeine Vernichtung erzielt werde. Hier ist also das überhaupt zu erreichende *negative* Glück der Menschheit Norm der Seligkeit» (*Gutberlet,* Ethik und Naturrecht [ed. 3] p. 64). — «Also haben nur die aus Mitleid mit dem Wohl und Wehe anderer hervorgegangenen Handlungen moralischen Wert. Alles übrige ist egoistisch und ohne moralischen Wert. Nur sofern eine Handlung aus Mitleid entsprungen, hat sie moralischen Wert, und jede aus irgend welchem andern Motiv hat keinen» (*Schopenhauer,* Ethik II, 208 sq.).

praecipit et unice *quia* lex praecipit. Lex autem illa ponitur ab ipsa ratione practica, quae iuxta Kantium idem est ac voluntas, aliis verbis: voluntas humana «nomothetica» et «autonoma» est.

Homo enim secundum Kantium tamquam finis in se («Zweck an sich selbst») exsistit, cui nullus alius finis substitui possit, ad quem ipse ut medium ordinetur. Proinde, sicut in se ipso homo habet finem suae activitatis, ita etiam in se ipso habet principium moralitatis huius activitatis [1].

Lex autem generalis, qua tota haec moralitas regitur, sese manifestat iudicio quodam synthetico a priori, quod dicitur «*imperativus categoricus*», quia absolute sine condicione imperat, ut distinguatur ab imperativis hypotheticis, qui condicionate praecipiunt, v. g.: Si non vis mendicare in senectute, debes laborare in iuventute [2].

---

[1] «Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht blofs als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern mufs in allen seinen, sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. . . . Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so mufs es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck in sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*» (*Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. *Rosenkranz* p. 56).

[2] «Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen notwendig ist, heifst ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebotes heifst *Imperativ*. . . . Alle Imperative nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, dafs

Imperativus autem ille categoricus supremus, ex quo omnes alii imperativi deduci possunt («abgeleitet werden»), hac sententia a Kantio enuntiatur: *Ita age, ut tuae voluntatis norma numquam non simul principium legislationis universalis esse et qua tale agnosci rationabiliter possit*[1].

Sub lumine huius principii voluntas multa imperat, quae omnia fieri debent *ex sola reverentia legis*, quae est unicum morale elaterium («moralische Triebfeder»). Etenim *cum homo sit sibi ipse finis*, eius activitas rationalis, quatenus rationalis, bona esse non potest, nisi agat independenter ab omnibus motivis, quae non sunt pura reverentia propriae suae legis: alioquin enim induceretur *heteronomia*[2].

---

man es wolle), zu gelangen, vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv notwendig vorstellte» (*Kant* l. c. p. 36. 38).

[1] «Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: Handle nur nach denjenigen Maximen, durch die du zugleich wollen kannst, dafs sie ein allgemeines Gesetz werden» (l. c. p. 47). Alibi (Kritik der praktischen Vernunft, ed. *Rosenkranz* p. 141, § 7) haec habet: «Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.» — Quid autem voce «Maxime» intellegat, ipse definit (Grundl. zur Metaph. der Sitten p. 46) his verbis: «Maxime ist das subjektive Prinzip, zu handeln, und mufs vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjektes gemäfs (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das subjektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.»

[2] «Wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der

Unde si de ratione interna quaesieris, qua bonum morale a malo distinguatur, hoc habebis responsum: «*In actionibus humanis moraliter bonum est, quidquid et quatenus secundum dictamen rationis,* **et unice propter illud,** *fit; quidquid secus fit, moraliter vitiosum est.*» Ratio proinde interna bonitatis alicuius actionis iuxta Kantium sita est in conformitate eius cum lege rationis, quatenus agens id ipsum vult, quod lex praecipit, et quatenus id vult unice quia praeceptum, **ex pura reverentia legis.** «Deficiente vero hac pura intentione, actiones secundum Kantium obiective quidem possunt esse ‚legales', non vero ‚morales' (sittlich). Immo ne ipsius quidem divinae voluntatis intuitu aliquid agere haec ‚moralitas' permittit; id enim esset essentiali ‚autonomiae voluntatis' substituere ‚heteronomiam'.» [1]

Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen giebt diesem das Gesetz» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten p. 72). — «*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.* . . . Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, soferne sie, nicht aber die erhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen» (l. c. p. 20 et 21).

[1] *Meyer* l. c. p. 134. — Ex his omnibus vides, cur illa a Kantio excogitata moralitas dicta sit «*stoicismus moralis*».

IV. *De sententia scholastica.* Scholastici communiter distinguunt inter moralitatis normam proximam et normam remotam. Norma vero moralitatis dicitur ratio *obiectiva*, qua actionibus humanis honestas vel inhonestas vel indifferentia convenit, *quatenus est regula seu criterium intellectus nostri in diiudicanda actionum qualitate*[1]. Qua distinctione adhibita, sic docent:

1. Norma *proxima* bonitatis et malitiae moralis pro homine est eiusdem natura rationalis, ita ut ratio bonitatis vel malitiae moralis actionum humanarum, *formaliter* considerata, consistat in convenientia vel disconvenientia, quam *proxime* habent cum ratione humana practica, quatenus haec essentialem naturae humanae rationalis directionem in finem exhibet.

2. Norma *ultima* bonitatis et malitiae moralis earundem actionum est ipsa essentia divina, ita ut ratio bonitatis vel malitiae moralis actionum humanarum, *formaliter* considerata, consistat in convenientia vel difformitate, quam *ultimo* habent cum ratione divina conspiciente rerum essentias et relationes necessario ex ipsis defluentes in contemplatione essentiae divinae[2].

Articulus II.

SENTENTIAE ERRONEAE REFUTANTUR.

§ 1. Refutantur utilitarismus et empirismus moralis.

Utilitarismus et empirismus moralis, quocumque modo haec systemata propugnantur, evertunt moralitatem et ducunt ad absurdum. Etenim:

1. Ex iis, quae supra (p. 272 sqq.) declaravimus, certo scimus esse moralitatem quandam obiectis *intrinsecam, necessariam, immutabilem*, quae non potest concipi aliter

---

[1] *Cathrein*, Phil. mor. p. 58.

[2] Cf. *Cathrein* l. c. p. 70 et *Meyer* l. c. I, 147 sqq.

ac est. Utilitarismus autem et empirismus moralis inducunt moralitatem *subiectivam*, *relativam*, *omnino mutabilem*, quae scilicet nec eadem remanet in eodem homine, nec eadem est in omnibus. Eadem enim actio relative ad diversas dispositiones unius et eiusdem hominis vel relative ad diversos homines diverso omnino modo sese habere potest et quoad *voluptatem* procurandam et quoad *utilitatem* afferendam et quoad *sympathiam* (Schopenhauer) excitandam.

2. Praeterea si utilitarismus vel empirismus admitterentur, periurium e. g., homicidium, odium parentum, odium Dei, facinora omnia vel atrocissima non solum licita, sed etiam bona vel optima esse possunt: bona enim essent, dummodo afferrent voluptatem vel utilitatem, sive privatam sive publicam, vel excitarent sympathiam. Sed haec omnia absurda esse, ratio naturali quodam motu dictitat.

In refutando vero ipso pessimismi principio a Schopenhauer et Hartmann excogitato non est quod immoremur, cum satis per se ipsum hoc systema insaniae arguatur. Qui mundum enim pessimum esse docet ita, ut in ipso nihil nisi miseria inveniatur, eius mens non philosophia sed medicina curanda est [1].

§ 2. Refutatur stoicismus Kantii.

1. *Argumento negativo.* Etenim sententia eius:

a) *Nititur theoria de iudiciis syntheticis a priori,* quam sine ullo fundamento Kant gratis excogitavit [2]. Imperativus enim categoricus iuxta ipsum est iudicium syntheticum a priori.

---

[1] Quid de sententia Hartmann specialiter existimandum sit, explanatum invenies apud *Gutberlet* l. c. p. 73 sqq.

[2] Cf. vol. I, 113 sq.

b) *Non explicat quod explicandum est.* «Magni passus, sed extra viam!» Eius enim regula: «Ita age, ut tuae voluntatis norma numquam non simul principium legislationis universalis esse possit», omnino vana est nec rationem indicat, qua bonum a malo morali discernere possimus. Etenim undenam scire possim, utrum actio mea esse possit principium legislationis universalis annon, Kant mihi non ostendit [1].

c) In eo vero, quod rationem illam in ipso imperativo rationis reponit, inepta docet:

α) quia rationem non ostendit huius *absolutae necessitatis,* qua in exercitio nostrae libertatis obligamur [2];

---

[1] «Kants reines Formalprinzip der Gesetzmäfsigkeit kann offenbar eine sittliche Ordnung nicht begründen. Allerdings mufs das Sittengesetz so beschaffen sein, dafs es allgemein gültig sein kann. Dies erfordert die Natur des Sittlichen. Aber es mufs dann im einzelnen ein Mafsstab gefunden werden, um zu beurteilen, was allgemein gültig sein kann. Der reine Gesetzescharakter giebt dies nicht. Kant selbst sagt: die Vernunft kann nur das Sittliche als Allgemeingültiges hinstellen wollen, er erkennt somit stillschweigend an, dafs die Vernunft das Sittliche blofs anerkennt, nicht erst hervorbringt durch ihren Imperativ» (*Didio,* Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien kritisch beleuchtet [Frib. 1896] p. 72).

[2] «Es bleibt ihm (Kant) also nur das Gebot der Vernunft selbst übrig zur Begründung der Moral. Der Mensch selbst, seine Vernunftherrschaft selbst mufs jenes oberste Ziel der sittlichen Ordnung sein. . . . Jetzt stellt sich aber die Frage wieder: Warum soll dieses Vernunftgebot einen absolut sittlichen Charakter haben? Hat denn die menschliche Persönlichkeit einen absoluten Wert? Warum soll alles im Menschen der Vernunftherrschaft untergeordnet werden? Warum hat diese Unterordnung jenen achtunggebietenden, heiligen, sittlichen Wert? Darauf hat Kant keine Antwort, und darum schwebt auch sein System in der Luft, da es auf die oberste Frage nicht antworten kann: Woher kommt der sittliche Wert des Pflichtgebotes?» (*Didio* l. c. p. 70.)

β) quia falso supponit, ut ex communi persuasione notum, eam solam voluntatem esse simpliciter bonam, quae vult et quod lex rationis praecipit et unice quia lex praecipit. Etenim «tantum abest, ut id possit ex communi opinione assumi, ut potius eidem adversetur. Nam homines saepe actiones vocant honestas, quae nulla lege praecipiuntur, v. g. si quis ultro se servitio pauperum et aegrotorum vel obsequio patriae mancipet. Multo minus hominibus persuasum est has actiones esse tunc solum honestas, si unice fiant quia lege praecipiuntur. Ex communi enim opinione potest quis honestissime agere ex motivo misericordiae, amoris proximi etc.» [1]

d) Falso denique supponit hominem esse finem in se, qui nulli alii fini subordinetur. Ultimum enim hominis finem in theologia naturali ostendimus esse *gloriam Dei.*

2. *Argumento per absurdum.* Stoicismus enim ille:

a) Optima quae a natura habemus bene agendi incitamenta e medio tollit, cum doceat moraliter non agere qui intuitu praemii vel metu poenae officium suum impleat.

b) Virtutes misericordiae, caritatis, oboedientiae praesertim omnino destruit et sic fundamenta verae religionis subvertit. «Si Christus dicitur factus esse oboediens usque ad mortem, Kant talem agendi modum non esse moralem affirmat. Immo virtus oboedientiae secundum Kantium e catalogo virtutum omnino delenda est.» [2]

c) Kant sibi ipsi contradicit. Etenim, ut contradictionem illam omittamus, qua universam eius inquisi-

---

[1] *Cathrein* l. c. p. 68 sq.

[2] *Cathrein* l. c. p. 69. — Cf. etiam *Kant,* Rechtslehre, ubi inter alia haec docet (ed. *Rosenkranz* p. 24): «Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen: woraus dann folgt, dafs eine Person keinen andern Gesetzen als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit andern) sich selbst giebt, unterworfen ist.»

tionem laborare, in disciplinis logicis [1] ostendimus, sit unicum pro re, de qua hic agimus, exemplum. Ex una enim parte apertis verbis proclamat et totis viribus ut indubium et inconcussum statuere contendit voluntatem hominis esse autonomam, *hominem esse sibi ipsum finem, nec ulli alii fini subordinatum*; et tamen ex alia parte non minus aperte docet nos non esse principes, sed subiectos in ordinato illo morum imperio et proinde revera moraliter obligari lege illa suprema, quae iubet Deum diligendum esse super omnia, et proximum, sicut nosmet ipsos diligimus [2].

Articulus III.

VERA SENTENTIA PROBATUR.

I. *Probatur pars prior de norma proxima.*

Actio moralis, sicut omne ens, bona generatim dicenda est, si habet perfectionem sibi debitam; mala, si perfectione debita caret. Quatenus vero *moralis* est, haec perfectio debita consistit in entitate illa, qua constituitur *rectus usus libertatis* [3]. Sed entitatem illam formalem actus

[1] Vol. I, 115 sq.

[2] Kritik der praktischen Vernunft, 3. Hauptstück: Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft (ed. *Rosenkranz* p. 209): «Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niedern Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde. Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebotes, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung vor einem Gesetze, das Liebe befiehlt, und überläfst es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen.»

[3] Cf. supra p. 257 sq. et 271.

moralis habet ex directione rationis. Ipsa enim ratio, ad extremum deliberationis, iudicio suo practico voluntati ex se indeterminatae, quid agendum sit indicat, ita ut electio voluntatis non sit in bonum quodcumque, sed in bonum ut praecognitum et iudicatum a ratione. Proinde ratio bonitatis vel malitiae moralis ponenda est in conformitate vel difformitate actus liberi cum directione rationis, i. e. cum ratione practica.

Iam vero cum ipse intellectus noster sit *cognoscitivus*, non autem *factivus* veritatis, manifestum est rationem illam ponendam esse in conformitate vel difformitate actus cum ratione *recta*, i. e. conformi veritati obiectivae. Sed ratio practica conformis est veritati, si exhibet essentialem naturae humanae directionem in finem a Creatore praefixum [1]. Ergo norma bonitatis vel malitiae moralis proxima est natura rationalis hominis, ita ut ratio huius bonitatis vel malitiae *formaliter* constituatur convenientia vel disconvenientia, quam actiones morales habent proxime cum ratione humana practica, quatenus haec essentialem naturae humanae rationalis directionem in finem exhibet.

II. *Probatur altera pars de norma ultima, quae est essentia divina.*

Directio enim illa, cui actiones humanas conformandas esse ratio nostra perspicit, naturae humanae naturalis est, i. e. ab essentia hominis defluit et in ipsa fundatur [2]. Sed quidquid in essentiis rerum invenitur, ultimo fundatur in essentia divina et in actu divini intellectus conspicientis et ordinantis res in finem ipsis conformem. Ergo norma ultima moralitatis in essentia divina reponenda est ita, ut ratio ipsa bonitatis vel malitiae moralis actuum humanorum, *formaliter* considerata, consistat in conformitate vel difformitate, quam actiones morales ha-

---

[1] Cf. supra p. 139 sqq. 253, 257. [2] Cf. supra p. 139 sq.

bent ultimo cum ratione divina conspiciente rerum essentias et relationes necessario ex ipsis defluentes in contemplatione divinae essentiae.

Quae tota doctrina a S. Doctore breviter sic declaratur: «In his vero, quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum.» [1]

Ex quibus elucet sensus et veritas regulae a scholasticis statutae tamquam principium moralitatis: «*Sic age, ut actus tuus sit secundum rectam rationem*», vel: «*Illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem, qui a ratione discordant.*» [2]

Caput III.

DE MORALITATE IN GENERE.

Articulus I.

NATURA MORALITATIS IN GENERE DECLARATUR.

I. **Notio.** Ex iis, quae hucusque declarata sunt, sequitur, ut moralitas *libertatem* necessario *supponat*, sed tamen *formaliter* ab ipsa non constituatur. Illud enim, quo formaliter constituitur moralitas, est ipsarum actionum liberarum habitudo seu ordo ad rationem. Definiri proinde potest moralitas in genere, ut sit: «*actus dependentia a voluntate libere operante et ratione advertente ad regulam morum.*» [3]

[1] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 21, a. 1. Cf. etiam *Zigliara*, Summa philosophica III, 33.

[2] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 100, a. 1.

[3] *Cathrein* l. c. p. 50.

II. **Elementa.** Actus moralis, quatenus spectatur in ipso moralitas, duobus elementis essentialibus et proinde omnino necessariis constituitur: altero quasi materiali, altero formali.

Elementum materiale est ipsum voluntarium liberum in sua entitate physica consideratum, quae potest esse optima qua talis, etsi moraliter est malus actus humanus.

Elementum formale est ipsa habitudo actus liberi ad rationem. Ex quo elemento formali moralitas specificatur, ita ut distinguatur moralitas bona et moralitas mala pro diversitate huius habitudinis. Si enim talis est, ut actus sit conformis cum recta ratione, moralitas actus bona est; mala vero, si actus est difformis iuxta principium S. Doctoris supra laudatum: «*Illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem, qui a ratione discordant.*»

III. **De valore moralitatis generatim diiudicando.** Ex dictis, ad valorem actus humani, qua moralis, diiudicandum haec maxime utilia ultro defluunt.

1. Cum entitas actus liberi, qua talis, sit de essentia actus moralis ut moralis, sequitur, ut, quaecumque officiunt eius bonitati physicae, i. e. quaecumque *deliberationem* et *libertatem* impediunt vel minuunt, ea pariter eo ipso tollant vel minuant moralitatem actus. Sed ignorantiam, inadvertentiam, violentiam, concupiscentiam, metum, passiones denique omnes scimus deliberationem et libertatem nonnumquam omnino tollere vel saltem non leviter minuere. Proinde in diiudicando valore alicuius actus moralis imprimis ad adiuncta illa sedulo attendendum est[1].

[1] Recolenda sunt ea, quae supra circa voluntarium declaravimus (p. 73 sq.). Item, quae de relatione voluntatis cum intellectu (p. 88) et praesertim cum appetitu sensitivo (p. 89 et 90 sqq.) diximus.

2. Et illa quidem inserviunt ad diiudicandum, utrum actio quaedam *in genere moralitatis* constituatur necne, et *in quantum* sit moralis. Ad cognoscendum vero *naturam specificam* alicuius actus moralis qua talis attendendum est semper ad eius habitudinem cum ratione. Quae logice deducuntur ex iis, quae supra circa esse morale actionum humanarum diximus.

Sit pro re tota unicum exemplum: Petrus feria VI ius carnium bibit. Valor huius actus sub respectu moralitatis diiudicandus est. Si bibit, quia per *violentiam* e. g. ipsi infunditur, coactio illa impedit, quominus actio eius sit libera, et proinde efficit, ut in genere moralitatis constitui non possit.

Si violentiam quidem non patitur, sed *sine ulla advertentia* agit, haec actus intellectus deficientia voluntarium tollit et proinde non minus ac coactio impedit, quominus actio Petri sit *in genere actuum moralium.*

Si libere denique et cum deliberatione agit, iam actus eius in genere actuum moralium ponitur. Ad determinandam vero *speciem* eius moralitatis, attendendum erit ad habitudinem huius actus cum ratione recta. Si conformis est cum ratione, quae ipsam exhibeat ut convenientem naturae rationali humanae (puta ut potionem ad sanitatem recuperandam), bona erit; si difformis est cum ipsa, quatenus scilicet a ratione repraesentatur ut non conveniens, mala erit.

Articulus II.

DIVERSAE MORALITATIS SPECIES EXPLICANTUR.

I. Moralitatem iam scimus dividi posse in moralitatem *bonam* et moralitatem *malam* (p. 271 sqq.).

Sed ulterius quaeritur a philosophis et theologis, utrum esse possint actus moraliter *indifferentes,* ita ut moralitas dividatur in bonam, malam, indifferentem.

Iam vero omnes admittunt actus *in abstracto* consideratos (in specie) esse multos, qui sint indifferentes. In abstracto enim spectatus actus humanus respicitur tantum secundum suum obiectum, a quo specificatur, abstrahendo a fine operantis et a reliquis circumstantiis, in quibus actio elicitur. Taliter vero consideratae multae sunt actiones, v. g. ambulare, sedere, studere, quae neque positive difformes neque positive conformes sunt naturae rationali hominis, et proinde sunt indifferentes [1].

Utrum vero *in concreto,* i. e. considerato fine operantis aliisque circumstantiis perpensis (in individuo), actus humanus possit dici indifferens necne, ab auctoribus in contentione ponitur.

Atque *communior,* quae *S. Doctoris* [2] est, sententia tenet nullum actum deliberatum in concreto vel in individuo indifferentem esse posse. Cuius sententiae ratio praecipua haec est:

Omnis homo, cum propter finem ultimum a Deo creatus sit, ad finem illum ultimum in actibus suis deliberatis aliquo modo, saltem interpretative, tendere debet. Quae ultro defluunt ex iis, quae supra circa finem hominis (p. 139 sqq.) et ordinationem specialem hominis in finem (p. 257) declaravimus.

Iam vero in omni actione morali individua aut finis ille intenditur aut non intenditur: non adest medium. Si non intenditur, actio moraliter mala est; si intenditur, licet circumstantiae aliae indifferentes sint, eo ipso bona est actio.

Neque enim de hypothesi loquendum est, in qua ex aliis circumstantiis actio fieret mala, tunc enim eo ipso finis ultimus intendi non potest.

---

[1] Cf. *Cathrein* l. c. p. 89 sqq.
[2] *S. Thom.,* S. theol. I, II, q. 18, a. 9.

Alii vero, inter quos *S. Bonaventura*[1], Scotus, Vasquez, contrariam sententiam tenent. «Dicunt enim, ut Vasquez in I, II, disp. 52, c. 4: Esse actus indifferentes in specie, in confesso est apud omnes; atqui omnis species debet sub se continere aliquod individuum; ergo etiam aliqua actio individua seu concreta debet esse indifferens.» Ad quod respondent adversarii: «*Transm. mai. Dist. min.:* Omnis species debet sub se continere aliquod individuum, ita ut nulla nota individualis accedat, *nego;* ita ut circumstantia individuans accedat, *subdist.:* eaque talis, quae relinquat indifferentiam moralem intactam, *nego* (id enim est, quod quaeritur); quae ex statu indifferentiae obiectum voluntatis concretum transferat, *conc.*»[2]

II. Dividitur etiam moralitas in moralitatem sensu improprio acceptam et moralitatem sensu proprio.

1. Moralitas *sensu improprio accepta*, quae dicitur etiam *obiectiva*, est moralitas *quae est in obiecto* actus humani, eique tribuit, ut circa ipsum fieri possit actus humanus moraliter bonus vel malus.

Antequam enim homo actum moraliter bonum vel malum elicere possit, requiritur, ex dictis, ut intellectus ipsi obiectum aliquod ut conveniens vel disconveniens proponat. Haec convenientia vero vel disconvenientia, quae in obiecto sic considerato invenitur, et quae ratio est, ut voluntas illud amplectendo bona vel mala fiat, vocatur moralitas obiectiva.

Dicitur etiam moralitas *fundamentalis,* quia est ratio, propter quam voluntas eam amplectendo bona vel mala

---

[1] In II, dist. 41, a. 1, q. 3.

[2] Ita apud *Lehmkuhl,* Theol. moralis I (ed. 9), p. 37. — Notandum nos hic de indifferentia morali actionum in *ordine naturali* loqui. Quid vero de hac re in ordine supernaturali sentiendum sit, docet theologia sacra. — Cf. etiam *Gutberlet,* Ethik und Naturrecht (ed. 3) p. 58.

moraliter fit. Optime comparari potest cum veritate obiectiva, quae est fundamentum veritatis, formalis vel logicae. Sic Deus, quatenus a creaturis amandus, dicitur moraliter bonus.

Moralitas haec obiectiva sensu improprio obiectis tribuitur, quia proprie moralia dicuntur non obiecta voluntatis, sed ipsi voluntatis actus.

2. Moralitas sensu proprio accepta vel moralitas *subiectiva* (formalis) est moralitas, quae reperitur *in ipso actu humano, dum fit.* Moralitas obiectiva exsistit etiam quando nullus fit actus humanus, moralitas vero subiectiva tunc solum realis est, quando voluntas de facto libere agit. Haec autem moralitas subiectiva est vel materialis vel formalis.

Moralitas *materialis* est «convenientia vel disconvenientia actus cum regula externa seu lege» [1], aliis verbis: est ipsa tendentia actus liberi in obiectum considerata in sua relatione cum ordine rationis obiectivo, nullo respectu habito *ad iudicium practicum rationis eius, qui agit.* Sic, ut exemplo utamur supra allato, actio Petri ius carnium bibentis feria VI habet suam moralitatem materialem, etiam si Petrus non advertat ad legem, cui haec actio opponitur.

Moralitas *formalis* est actus «convenientia vel disconvenientia cum regula interna seu conscientia agentis», aliis verbis: est ipsa illa tendentia libera actus *considerata prout rationi,* i. e. *iudicio practico eius qui agit, subest.*

Talis moralitas proinde diiudicanda est ex ordine actionis cum ratione illa practica agentis. Sic actio Petri ius carnium bibentis feria VI nullo modo de lege cogitantis, sed tantum de honestà corporis refectione, suam moralitatem formalem habet ex ordine ad rationem practicam Petri ad honestam corporis refectionem tantum ad-

---

[1] *Marc* l. c. I, n. 294.

vertentis, non autem ex ordine ad legem esum carnis prohibentem, de qua lege non cogitat.

«Ex quo patet unam moralitatem posse sine altera exsistere, cum nempe homo agit ex conscientia invincibiliter erronea. Ita v. g. actus, qui legi est consentaneus, sed quem agens legi oppositum putat, materialiter bonus, formaliter malus est; contra, actus legi oppositus, quem agens invincibiliter legi conformem existimat, materialiter malus est, sed formaliter bonus.» [1]

Manifestum est autem ex iis, quae supra diximus (p. 290 sq.), in diiudicando actu alicuius hominis, quatenus est actus moralis *huius* hominis, semper attendendum esse ad moralitatem formalem.

III. Tertio denique moralitas dividitur in intrinsecam et extrinsecam, id quod iam ex thesi de actionibus intrinsece honestis vel inhonestis compertum habemus (p. 272 sqq.). Moralitas autem dicitur

«*intrinseca*, si ex ipsa rei natura oriatur: sic amor Dei est intrinsece bonus, odium Dei intrinsece malum; dicitur autem

extrinseca, si ex sola lege positiva exsurgat: sic manducare carnes die Veneris est extrinsece malum» [2].

LIBER II.

DE PRINCIPIIS MORALITATIS.

PRAENOTIONES.

Principium scimus in genere esse id, a quo aliquid procedit quocumque modo. Moralitatem autem hic intellegimus subiectivam (p. 294), ita ut de principiis ipsius actus humani vel moralis hic sermo sit. De quibus gene-

---

[1] *Marc* l. c. I, n. 294. [2] *Marc* l. c.

ratim agentes inquirere possumus, quaenam et qualia sint ea omnia, a quibus actus humanus quocumque modo procedit.

Iam vero moralitatem a *libertate* ut a causa quasi materiali procedere, scimus ex dictis p. 290.

Formalem vero suam naturam moralitatem ostendimus habere a ratione, quatenus haec essentialem naturae humanae directionem in finem exhibet. Ex qua parte alia multa moralitatis principia recte distingui possunt. Etenim:

1. *Obiectum* ipsum cum sua moralitate obiectiva, *circumstantiae,* in quibus actus ponitur, *finis,* propter quem elicitur, principia moralitatis dici possunt eo sensu, quod ab ipsis actus humanus fit *essentialiter vel accidentaliter* talis vel talis actus a ratione approbandus vel ab ipsa repudiandus. Sic ex parte obiecti e. g. alius est amor Dei, alius est actus amoris pecuniae; sic etiam ex parte finis operantis alius est eleemosynam largientis actus, si fit ad paupertatem sublevandam; alius, si usurpatur ad inanem gloriam acquirendam. Quae quidem moralitatis principia, obiectum scilicet, circumstantiae, fines, a moralistis non raro dicuntur *fontes* moralitatis.

2. Ipsum vero dictamen vel *ordinatio rationis* principium moralitatis dicitur, quatenus exprimit regulam vel normam, cui actus humanus conformandus sit, ut usus libertatis sit rectus. Quae norma duplex est:

Alia scilicet *extrinseca,* vel *lex,* a qua procedit moralitas, quam supra diximus materialem (p. 294).

Alia *intrinseca,* vel *conscientia,* a qua oritur moralitas formalis (ibidem).

3. *Inclinationem* denique ad rectum vel pravum usum libertatis si consideraverimus, aliud moralitatis principium detegemus, *habitum* scilicet bonum vel malum potentiae rationalis. Ex observatione enim psychologica compertum habemus habitus bonos vel malos non parum ad actuum

moralitatem conferre. Unde virtutes vel vitia ipsa recte dicuntur principia moralitatis.

Praecipua proinde quae enumerari possunt moralitatis principia haec sunt: libertas, obiectum, circumstantiae, finis, lex, conscientia, virtus vel vitium.

Iam vero de libertate satis multa in anthropologia (p. 78 sqq.) diximus. De aliis vero principiis ex professo sermo erit in disciplinis theologiae moralis [1].

Quapropter pro munere nostro satis erit, de legibus, conscientia, habitibus ea tantum hic declaravisse, quae in diversis his tractatibus ut philosophice tradita praesupponuntur.

CAPUT I.

DE LEGIBUS.

Articulus I.

NOTIO LEGIS EVOLVITUR.

§ 1. Notio legis generatim acceptae.

Legem hucusque definivimus, ut sit: *modus constans et uniformis, quem res servant in essendo et in operando* [2].

Et modum quidem constantem, quem res servant in *essendo*, quatenus immutabilitatem associationis elementorum essentialium exprimit, legem *metaphysicam* diximus. Sic modus constans, secundum quem circulus est rotundus, lex metaphysica dicitur.

---

[1] De fontibus moralitatis (obiectum, circumstantiae, finis) sermo erit in tractatu de actibus humanis (*Marc* l. c. n. 296—310: «De principiis moralitatis»; *Lehmkuhl* l. c. I, n. 28 sq.). De reliquis vero, in specialibus tractatibus, qui sunt: Tractatus de legibus (*Marc* n. 109—268; *Lehmkuhl* n. 67 sqq.); Tractatus de conscientia (*Marc* n. 11—108; *Lehmkuhl* n. 39 sqq.); Tractatus de virtutibus (*Marc* n. 379—416; *Lehmkuhl* n. 268 sqq.).

[2] Cf. vol. I, 366.

Modum vero constantem et uniformem, quem res servant in *operando*, duplicem distinguimus:

Alius enim invenitur in rebus libertate destitutis, qualis est modus constans, secundum quem corpora sibi ipsis relicta centrum terrae petunt: quem modum constantem in operando legem *physicam* vocavimus.

Alius vero deprehenditur in ipsa activitate libera hominis qua tali, et vocatur *lex moralis.* Sic modum constantem et uniformem, secundum quem matres amant filios suos, homines gratis non mentiuntur, legem moralem philosophi appellant.

Sed in tota illa explanatione unice attendimus ad legem, prout est materialiter et obiective *in rebus* ad certum modum essendi vel operandi *directis et regulatis.* Potest autem eadem illa lex formaliter considerari prout est *in ipso regulante vel dirigente*, et tunc «quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquid ad agendum, vel ab agendo retrahitur» [1].

Quo sensu accepta, lex est ipsum principium legis obiective sumptae. Sic, ut de lege morali dicamus, modus constans et uniformis, secundum quem matres amant filios suos, vel secundum quem homines gratis non mentiuntur, procedit ut a principio a speciali quadam lege morali formaliter sumpta, quae dicitur lex moralis naturalis, et quae tamquam regula docet amorem filiorum esse bonum, mentiri vero turpe esse.

§ 2. Notio legis moralis.

Lex moralis obiective accepta dicitur lex moralis *improprie dicta;* lex vero moralis formaliter sumpta, prout est directio rationis activitatem liberam regulans, dicitur lex moralis *proprie dicta.*

---

[1] *S. Thom.,* S. theol. I, II, q. 90, a. 1.

In tractatu vero de legibus agitur tantum de lege morali proprie dicta, quae cum S. Doctore generatim definitur: «*ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata*» [1]. Dicitur:

ordinatio, i. e. praeceptum seu mandatum, quod stricte obligat, ut distinguatur a *consilio.*

rationis, non voluntatis: quia rationem bonitatis actus ostendimus esse in conformitate huius actionis, non cum voluntate, sed cum ratione, neque, sicut Kant, rationem practicam cum voluntate confundimus.

in bonum commune, ut distinguatur a praecepto, cuius finis non necessario bonum totius communitatis esse debet, quodque non toti communitati imponitur, sed tantum determinatae personae vel determinatis personis. «*Lex haeret territorio, praeceptum ossibus personae.*»

promulgata, cum essentiam libertatis cognitionem supponat.

ab eo, qui curam habet communitatis, i. e. a superiore vel subiecto auctoritatis, ut rem explicabimus, ubi de societate sermo erit.

Sed huius rei uberior explanatio fiet in disciplinis theologicis [2].

Articulus II.

LEGUM MORALIUM DIVISIO GENERALIS.

Ordinatio illa rationis, quae vocatur lex moralis,

I. *Lex aeterna* dicitur, si fertur ab aeterno;

II. *Lex temporalis,* si fertur in tempore. — Lex autem temporalis est vel naturalis vel positiva.

1. *Naturalis,* si ipsa rationis evolutione manifestatur;

2. *Positiva,* si signo quodam sensibili exprimitur. — Lex autem positiva est:

---

[1] *S. Thom.,* S. theol. I, II, q. 90, a. 4.

[2] Cf. *Marc* l. c. n. 109 sqq.

a) *Divina,* si a Deo immediate fertur;

b) *Humana* vero, si a Deo mediante auctoritate humana imponitur. — Ipsa denique lex humana duplex distinguitur:

α) *Lex ecclesiastica* dicitur, si respicit finem societatis religiosae;

β) *Lex civilis,* si finem respicit societatis civilis.

ARTICULUS III.

DE LEGE NATURALI SPECIATIM [1].

§ 1. Legis naturalis notio.

Legem naturalem supra diximus esse ordinationem quandam ad bonum, quae ipsa rationis evolutione manifestatur, cum nihil aliud sit, ut verbis S. Doctoris utamur, nisi «lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum» (Opusc. 3, In duo praecepta caritatis).

Naturalis autem dicitur haec lex propter duo:

Primo, quia ut lex *formaliter* considerata [2] ipso naturali lumine intellectus promulgatur.

Secundo, quia *fundamentaliter,* vel materialiter et obiective [3] haec lex invenitur in ipsa *natura* vel *essentia rerum,* a qua necessario defluit et proinde ab ipso auctore naturae ultimo imponitur.

§ 2. Legis naturalis exsistentia.

Esse autem talem legem, propria uniuscuiusque et communi omnium hominum persuasione probatur.

---

[1] De *iure* naturali, quod legis naturalis pars quaedam est, egregie disputavit *Cathrein* in opusculo, de quo supra: «Recht, Naturrecht und positives Recht», p. 101—169.

[2] Cf. supra p. 298. [3] Ibid.

Eadem enim invincibili persuasione, qua iudicamus quasdam actiones esse necessario honestas, quasdam necessario inhonestas (p. 273 sq.), sentimus etiam nos *imperative adstringi ad illas ponendas, has vero omittendas.* Quae quidem persuasio, experientia teste, tam universalis est, ut vigeat apud omnes homines sanae mentis et cordis, apud ipsos populos incultos et silvestres, et in ipsis maneat, etsi cor hominis cupiditatibus saepenumero in contrarium inclinetur [1].

Sed haec tam universalis, tam constans, tam invincibilis persuasio aliter explicari sufficienter non potest, nisi admittatur fundari in ipso vocis naturae dictamine, aliis verbis: nisi supponamus ipso naturali lumine intellectus eam *promulgari.*

Hanc autem legem in natura rerum fundari ita, ut ab ipso naturae auctore imponi recte dicatur, «demonstrat modus, quo in uniuscuiusque conscientia obligandi auctoritas sese prodit. Nam etiam invitos nos huic auctoritati subiectos sentimus, eamque reveremur tamquam maiestatem a nobis distinctam, superiorem, universalis ordinis custodem sanctissimum. Laeso vero a nobis hoc ordine illam ipsam laesam et interna conscientiae voce quasi minitantem vindicem timemus. Neque publica solum, sed vel maxime recondita crimina hic timor comitatur, etiam si iudex humanus non timeri debeat.» [2]

Unde Apostolus ad Romanos scribens (2, 14 sq.): «Gentes,» inquit, «quae legem non habent (i. e. mosaicam), naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt; eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.»

---

[1] Cf. supra p. 111 et 184.

[2] *Cathrein* l. c. p. 123 sq.

Lex autem naturalis in suo fundamento, i. e. in Deo, considerata nihil aliud est nisi pars quaedam legis aeternae. Quapropter a S. Doctore definitur: «participatio legis aeternae in rationali creatura» [1].

Lex autem aeterna, si *latissima* sua significatione sumitur, a S. Doctore definitur, ut sit: «*ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva* omnium *actuum et motionum*» [2].

Proprie tamen ratio divinae sapientiae dicitur lex, quatenus refertur ad directionem *actuum entium rationalium.* Strictiore proinde hoc sensu lex aeterna a S. Augustino definitur: «*ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans*» [3].

Ex quibus omnibus intellegitur, cur a Pio IX proscripta fuerit haec propositio: «Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit.»

CAPUT II.

DE CONSCIENTIA.

ARTICULUS I.

CONSCIENTIAE NOTIO EVOLVITUR.

I. Conscientiae voce hucusque conscientiam *psychologicam* designavimus. Quae generatim definitur: facultas, qua operationes et affectiones nostras internas ut praesentes et nostras apprehendimus. Duplex vero distinguitur:

Conscientia *sensitiva* vel sensus intimus: facultas, qua sentiens sensationes suas omnes, immo omnes affec-

---

[1] *S. Thom.,* S. theol. I, II, q. 91, a. 2.
[2] Ibid. q. 93, a. 1. [3] Contra Faust. l. 22, c. 27.

tiones suas sensiles internas ut praesentes et suas apprehendit [1].

Conscientia *intellectiva*, quae est *ipse intellectus* quatenus operationes *suas* intellectuales cognoscit ut *praesentes* [2].

II. Non raro vero conscientiae vox adhibetur ad designandam conscientiam *moralem*. Tunc autem non agitur de vita sensitiva, sed tantum de vita rationali eaque considerata in speciali quadam relatione cum lege morali. Sed hoc sensu vox illa varie accipitur:

1. Aliquando enim sumitur ad designandam *ipsam animam*, quatenus est principium actionum moralium. Hoc sensu de conscientia munda vel immunda loquimur.

2. Saepius tamen accipitur pro *intellectu, quatenus pronuntiat circa convenientiam vel disconvenientiam actuum nostrorum cum lege morali* [3]. Quo sensu dicimus: animalia bruta non habent conscientiam, vel: ille homo habet conscientiam scrupulosam; sensus enim huius propositionis est: ille homo habet intellectum, «qui ex levi motivo dubitat de alicuius actionis honestate, ideoque saepe formidat esse peccatum, ubi nullum est» [4].

3. Interdum etiam *habitum* quendam intellectus exprimit, secundum quem prima principia operabilium cognoscimus; quique vocatur *synderesis*. Definitur autem synderesis, ut sit: *habitualis cognitio universalium principiorum practicorum in genere morum*. Cuiusmodi principia universalia sunt inter alia: Deus colendus est, parentes sunt honorandi, nemini faciendum quod tibi fieri nolis, etc. De hac synderesi agitur, cum conscientia dicitur «instigare ad bonum, et murmurare de malo» [5].

---

[1] Cf. supra p. 25. [2] Cf. ibid. p. 70.
[3] Cf. ibid. p. 70. [4] *Marc* l. c. n. 67.
[5] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, q. 79, a. 12.

4. Ordinario vero et *proprie loquendo* conscientiae vox accipitur ad designandum, non potentiam quandam, neque habitum, sed *ipsum actum* intellectus circa convenientiam vel disconvenientiam actuum cum lege morali pronuntiantis [1].

Dupliciter tamen hoc modo sumi potest:

a) *Sensu minus stricto* est *iudicium practicum de morali qualitate, liceitate vel illiceitate* **particularium** *actionum vel omissionum nostrarum*, **sive praeteritae sunt, sive actu praesentes, sive futurae.**

b) *Strictissime* vero sumitur pro iudicio practico de morali qualitate actionum vel omissionum, quae actu sunt praesentes, et definitur: «*iudicium seu dictamen practicum rationis, quo iudicamus*, **quid hic et nunc agendum** sit ut bonum, aut vitandum ut malum» [2], vel fusius: iudicium practicum dictans aliquid a nobis esse faciendum ut praeceptum, vel omittendum ut prohibitum, vel nostro arbitrio permissum ut licitum [3].

De conscientia sic strictissime accepta sermo est apud theologos in tractatu de conscientia.

Articulus II.

DE CONSCIENTIAE DIVISIONIBUS.

Quae cum ita sint, ut conscientiae divisiones recte intellegantur, imprimis attendendum erit ad sensum, quo haec vox assumitur.

I. Plerumque vero, in disciplinis theologiae moralis, accipitur sensu iudicii, i. e. *actus intellectus*, ut cum dividitur conscientia in *veram* vel *falsam*, *certam* vel *pro-*

---

[1] «Conscientia proprie loquendo non est potentia, sed actus» (*S. Thom.*, S. theol. I, q. 79, a. 13).

[2] *Marc* l. c. n. 11.

[3] Cf. *Meyer* l. c. I, 261 et 262.

babilem. Tunc autem generice idem est ac iudicium verum, falsum, certum, probabile.

II. Aliquando sumitur pro *ipso intellectu* considerato in suo statu relative ad veritatem, ut cum dividitur in conscientiam certam, *dubiam,* probabilem [1].

III. Nonnumquam denique divisio fit ex parte intellectus considerati formaliter *cum suo habitu,* bono vel malo, inclinante ad iudicia practica ferenda. Hoc sensu distingui solet conscientia tenera, laxa, scrupulosa.

Sed horum omnium uberiorem explanationem traditam invenies apud *Marc* l. c. n. 15 sqq.

CAPUT III.

DE VIRTUTIBUS ET VITIIS.

ARTICULUS I.

VIRTUTIS ET VITII NOTIO.

I. **Virtus** est «*habitus perficiens rationalem potentiam et inclinans ad bonum*» [2]. Dicitur:

habitus, i. e. qualitas quaedam stabilis [3].

perficiens potentiam: virtus enim *immediate* non afficit substantiam, sed potentiam, et proinde recte dicitur habitus *operativus.*

rationalem, i. e. mentem vel voluntatem, ut distinguatur virtus ab habitibus operativis *improprie* dictis, qui etiam in potentiis sensitivis et proinde in animalibus brutis esse possunt.

---

1 Recolenda quae in disciplinis logicis circa certitudinem, dubium, opinionem declarata sunt, vol. I, 169. 176. 177.

2 *Suarez,* De pass. et hab. disp. 3, sect. 1, § 1. Cf. vol. I, 285.

3 Recole ea, quae in ontologia de accidente qualitatis diximus, vol. I, 281 sqq.

inclinans: munus enim virtutis essentiale in eo consistit, ut potentiam de se ad multa indifferentem inclinet ad illud potius quam ad aliud efficiendum. Quo fit, ut sub influxu huius habitus homo operationes suas *prompte, uniformiter, delectabiliter,* et proinde *facilius* elicere possit. Unde etiam intellegitur, cur virtus *principium bonae moralitatis* esse recte dicatur.

in bonum, i. e. in bonum ipsius potentiae rationalis, quod scimus esse indeterminate veritatem et bonitatem; determinate vero et ultimo probavimus esse ipsum Deum (p. 140) perfecte cognoscendum et amandum (p. 144).

II. **Vitium** autem definitur: *habitus virtuti oppositus,* i. e. *inclinans potentiam rationalem in malum.*

Ex iis vero, quae supra de virtute diximus, vitii notio satis clare apparet.

Articulus II.

VIRTUTUM SPECIES GENERATIM DECLARANTUR.

Virtutes omnes generatim dividuntur in virtutes supernaturales et naturales.

I. Virtutes *supernaturales* eae sunt, quae a Deo praeter exigentias et vires naturae nobis infunduntur, v. g. fides, spes, charitas.

De his speciatim sermo erit in disciplinis theologicis.

II. Virtutes *naturales* eae sunt, quae a natura initium habent et perficiuntur actibus repetitis.

Virtutes autem naturales sunt:

1. Virtutes *intellectuales,* quae sunt habitus perficientes intellectum, ipsum scilicet inclinantes ad veritatem cognoscendam. Sunt autem hae virtutes duplicis speciei:

a) Aliae enim sunt perficientes rationem *speculativam*, ipsam inclinantes ad considerandum, *quid sit verum;* quae sunt [1]:

α) *Sapientia:* habitus perficiens intellectum in *altissimis causis* contemplandis.

β) *Intellectus:* habitus perficiens intellectum in *primis principiis* percipiendis.

γ) *Scientia:* habitus perficiens intellectum, rationis ope, *conclusiones* ex principiis deducentem.

b) Aliae vero sunt perficientes rationem *practicam*, ipsam inclinantes ad considerandum, *quid sit faciendum* [2]; Sunt autem:

α) *Prudentia*, quae definitur: *recta ratio agibilium*, vel fusius: habitus perficiens intellectum practicum in recta applicatione principiorum morum universalium ad peculiares conclusiones operabilium. Prudentia scilicet fit, ut in singulis negotiis occurrentibus noverimus, quid in concreto honestum sit, quid turpe.

β) *Ars: recta ratio factibilium.* Habitus ille considerat rectitudinem *internam* operis quod fit.

2. Virtutes *morales* vel *virtutes simpliciter*, quae sunt habitus perficientes voluntatem, ipsam scilicet inclinantes ad bonitatem. Sunt autem:

a) *Iustitia:* habitus disponens voluntatem ad perpetuo suum cuique ius reddendum secundum aequalitatem.

b) *Fortitudo:* habitus confirmans hominis animum ad difficilia, imprimis mortis pericula, debite aggredienda vel sustinenda.

c) *Temperantia:* habitus ita disponens voluntatem, ut iuxta regulam rationis moderetur appetitum concupisci-

---

[1] Cf. *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 57, a. 2 sq.

[2] De distinctione inter rationem speculativam et rationem practicam vide supra p. 70.

bilem in iis, quae maxime alliciunt, videlicet in delectationibus gustus et tactus.

Notandum, etsi prudentia *ratione subiecti* est virtus *intellectualis*, tamen *ratione obiecti* convenit cum virtutibus *moralibus*, et propterea ordinario his virtutibus conumeratur, ita ut quattuor distinguantur virtutes morales. Quae quidem virtutes morales dicuntur *cardinales*, quia in ipsis reliquae virtutes quodammodo sicut ostium in cardine firmantur.

PARS ALTERA,

QUAE EST

ETHICA SPECIALIS.

PRAENOTIONES.

I. **Notio** *iuris et officii evolvitur.* — Ex iis, quae in priore parte declarata sunt, sequitur, ut voluntas humana, etsi libera, tamen non omnino sit independens, sed in multis quasi ligetur a lege. Neque tamen *ligamen* illud est physicum vel fundatum in vi physica, sed est *morale*, i. e. *fundatum in rectitudine morali*, eo sensu quod voluntas, quamvis physice libera ad aliud eligendum, non potest tamen aliter agere, *si vult manere in recto ordine. Haec necessitas moralis ponendae vel omittendae actionis physice liberae, sed necessariae* ad rectum ordinem *servandum*, dicitur **obligatio.**

Actio vero vel omissio ad quam quis obligatur, dicitur **officium.**

Notandum tamen non raro ipsam obligationem ad aliquid dici officium (officium in abstracto, ut opponatur priori officio, quod dicitur officium in concreto).

Officio correlatum est **ius** seu *facultas moralis aliquid faciendi vel exigendi.*

Dicitur moralis, i. e. fundata non in vi physica, sed in rectitudine morali, eodem sensu quo supra rem explicavimus.

Omni iuri in uno semper correspondet *obligatio* in alio; alioquin ius esset inutile.

II. *Iuris et officii* **divisio.**

A. Variae sunt *iuris divisiones*, quarum praecipua ea est, qua distinguitur ius perfectum vel strictum et ius imperfectum vel non strictum.

1. «Ius *imperfectum* (non strictum, ius improprie tale) est illud, quod non est determinatum sive in se sive quoad personas, neque via coactionis exigi potest. Tale est v. g. ius singulorum ad eleemosynas a testatore pauperibus in genere relictas; ius, quod digni habent ad obtinenda munera seu officia communitatis, etc.

2. «Ius *perfectum* (strictum, cogibile, ius proprie tale) est illud, quod determinatum est, tum in se tum quoad personas, et via coactionis exigi potest. Tale est ius vitam suam vel famam suam tuendi, rem suam recuperandi, etc.» [1]

B. Quibus omnibus declaratis, hac altera ethicae parte iam quaeritur, quaenam sint praecipua hominis iura, vel perfecta vel imperfecta, necnon *officia*, quae ex iure sive stricto sive non stricto oriuntur.

Sunt autem haec iura vel officia:

1. Vel *individualia*, quae scilicet hominis sunt considerati secundum relationes suas individuales:

a) vel ad Deum (officia erga Deum),

b) vel ad se ipsum (officia erga se ipsum),

c) vel ad alios homines privatos (officia erga proximum).

2. Vel *socialia*, hominis scilicet spectati secundum relationes suas sociales:

a) vel ad societatem domesticam (familiam),

b) vel ad societatem civilem (civitatem),

c) vel ad societatem internationalem (ius gentium).

---

[1] *Marc*, Institut. morales n. 720. Alias vero iuris divisiones declaratas habebis institutionibus iuris canonici. Cf. *Bargilliat*, Praelectiones iuris canonici n. 1 sq.

III. *Ethicae specialis divisio.* — Quae cum ita sint, duae ethicae specialis distingui possunt partes: altera, quae dicitur *ethica specialis individualis*, de iure disserit *individuali* seu absoluto; altera, *ethica specialis socialis* vel *sociologia*, iura explicat et officia *socialia:* quae sunt vel iura et officia membrorum societatis inter se, ut sunt membra societatis, vel relative ad societatem ipsam, et vicissim (ius sociale internum); vel iura et officia diversarum societatum inter se ipsas (ius externum vel internationale).

Iam vero de iuribus et officiis hominis individualibus erga Deum disputatio erit in disciplinis theologicis sive dogmaticis sive moralibus [1].

Officia autem hominis erga se ipsum et erga proximum decalogi praeceptis et tractatu de caritate in theologia sacra declarata invenies [2].

Societatem vero quod attinet, naturam et originem familiae necnon iura et officia sive parentum sive filiorum in tractatu de matrimonio [3] et quarto decalogi praecepto [4] explanata habes.

Item de societate in genere nonnulla in tractatu de Ecclesia [5] et in institutionibus iuris canonici [6] uberius exponentur.

Neque de officiis hominis erga *animalia bruta* loquimur, cum officium in uno ius in alio supponat, animalia vero bruta subiectum iuris esse non possint. Etenim non potest habere ius nisi qui capax est iniuriae patiendae. Atqui entia irrationalia iniuriam pati nequeunt, quia ne *radicaliter* quidem vel *interpretative* possunt esse invita

---

[1] Cf. *Egger,* Enchir. theol. dogm. gener. n. 27 sqq. et 347; item *Marc* l. c. n. 530—681: De praeceptis decalogi.

[2] Cf. *Marc* l. c. n. 719. 757. 839 sqq.; item n. 476 sqq.

[3] *Marc* l. c. n. 1948 sqq. [4] Ibid. n. 686 sqq.

[5] Cf. *Egger* l. c. n. 270 sqq.

[6] Gf. *Bargilliat* l. c. n. 16 sqq.

seu velle retinere ius suum, cum voluntatem non habeant [1].

Quae cum ita sint, ut institutum nostrum hac in re servemus, de illis tantum hic disputabimus, quae in tractatibus his omnibus ut philosophice tradita praesupponuntur. Duobus proinde libris dicemus:

I. De ethica speciali individuali.

II. De ethica speciali sociali.

In priore autem libro, capite unico, de dominio proprietatis sive de iure proprietatis individuae disputabimus.

In altero vero libro, tribus capitibus, dicemus:

1. De societatis civilis origine.
2. De iure sociali interno.
3. De iure sociali externo sive internationali.

---

[1] Plura de hac re invenies apud *Cathrein*, Moralphilosophie I (ed. 3), 501 sqq.; item *Gutberlet*, Ethik und Naturrecht (ed. 3) p. 101.

LIBER I.

ETHICA SPECIALIS INDIVIDUALIS.

CAPUT UNICUM.

DE DOMINIO PROPRIETATIS SIVE DE IURE PROPRIETATIS INDIVIDUAE [1].

ARTICULUS I.

VARIAE SENTENTIAE CIRCA IUS PROPRIETATIS EXPONUNTUR.

§ 1. Notiones praeviae circa dominium explanantur [2].

I. **Notio** *dominii.*

1. *Dominium, lato sensu sumptum,* est facultas disponendi *de aliqua* re vel *actione,* tamquam sua. Hoc sensu lato accepta notio dominii sese extendit tum ad dominium *iurisdictionis,* quod est facultas disponendi de *actione* aliqua, potestas scilicet *regendi subditos,* ius dicendo, fe-

---

[1] In hac disputatione magistro utimur P. *Cathrein* S. J., breviter complectendo ea, quae copiosius persecutus est clarissimus ille scriptor in *Philosophia* sua *morali,* ed. 3 (Frib. Brisg. 1900) p. 240—282. Cf. etiam *eiusdem* opera: Der Socialismus (ed. 7 Frib. 1898); Moralphilosophie (ed. 3 Frib. 1899) II, 113—324. *Meyer,* Inst. iur. nat. II, 126—192. *Gutberlet,* Ethik und Naturrecht (ed. 3) p. 137 sqq. et p. 195. Quae in hoc capite ad verbum afferuntur sine auctore, deprompta sunt ex «Philosophia morali» P. Cathrein l. c.

[2] Haec explanatio fit secundum doctrinam a P. *Marc* l. c. n. 841 sqq. traditam.

rendo leges, cogendo invitos, puniendo transgressores; tum ad dominium *proprietatis,* de quo hic agitur.

2. *Dominium autem proprietatis* definitur: *facultas disponendi de* re *tamquam sua, quatenus iuris ratio patitur.*

«Dicitur *de re*, i. e. de substantia rei, vel de aliquo eiusdem emolumento vel etiam de utroque.»

II. *Diversae dominii proprietatis* **species.** — Dominium proprietatis generatim duplex distinguitur, ita ut sit dominium altum et dominium humile.

1. Dominium *altum* seu *publicum* (dominium improprie dictum) est «*facultas, quae supremae auctoritati competit, disponendi de bonis privatorum,* v. g. de agro tuo ad viam construendam, sic exigente bono publico».

2. Dominium *humile* seu *vulgare* (dominium proprie dictum) est *facultas privatorum disponendi de re tamquam sua, quatenus iuris ratio patitur.* Dividitur:

a) «in dominium plenum seu perfectum, quod complectitur omnes dominii partes, seu iura specialia in eo contenta; videlicet, rei *proprietatem, commodum ex usu,* et *ius percipiendi* fructus;

b) in dominium *semiplenum*, seu *imperfectum*, quod uno ex praefatis iuribus caret.

α) «Aliud est *directum,* seu nudae proprietatis, quod solum rei substantiam respicit.

β) «Aliud est *utile,* quod, absque rei proprietate, habet vel usum, vel fructum, vel coniunctim usum-fructum.» [1]

Disputatio nostra erit de dominio proprietatis, eiusque privatae.

III. *Variae* **species bonorum,** *ad quae se extendit dominium proprietatis.* — Bona, de quibus homines disponere possunt, sunt:

---

[1] Ita *Marc* l. c.

1. Vel *mobilia* vel *immobilia.* «Nomine bonorum immobilium intelleguntur ea bona, quae sine sui mutatione loco moveri non possunt; reliqua vocantur mobilia.»

2. Vel *fungibilia* vel *non fungibilia.* «Fungibiles vocantur illae res, in quibus solum quantitas et qualitas, non individuum attenditur, v. g. vinum, frumentum. Vocantur *fungibiles,* quia fungi possunt vice alterius rei eiusdem speciei, ita ut spectato usu unum individuum aequivaleat aliis individuis eiusdem speciei, modo sit eadem quantitas et qualitas.»

3. Vel *productiva* vel *consumptiva.* «Bona consumptiva vocantur ea, quae immediate ad usum et consumptionem, productiva vero ea, quae ad productionem, i. e. ad procreationem novorum bonorum adhibentur. Quodlibet bonum oeconomicum maioris momenti, a quo quis proventus percipere potest, vocatur *‚capitale‘*; saepe tamen a doctoribus oeconomiae politicae nomine capitalis comprehenduntur sola bona quae ipsa labore effecta sunt et ad nova bona producenda adhibentur. Si capitale hoc sensu intellegitur, tres causae in productione concurrunt: labor humanus, natura (i. e. res, quas ipsa natura de se suppeditat, v. g. solum, lignum etc.) et capitale. Duae priores causae sunt primigeniae, tertia vero vocari potest mixta, quia capitale ex coniunctione laboris cum natura oritur.» [1]

§ 2. **Diversa systemata exponuntur.**

Omnes quae ad ius proprietatis individuae explicandum traditae sunt sententiae, ad tres praecipuas reduci possunt. Sunt enim:

Systemata *communistarum,* qui proprietatem privatam ut iniustam reprobant.

---

[1] Ita *Cathrein,* Phil. mor. p. 242.

Systemata eorum, qui ius quidem proprietatis admittunt, sed *falsum eius fundamentum* assignant.

Sentential *inter catholicos communis*, quae ius proprietatis ex iure naturae derivat.

I. **Communistarum sententia exponitur.**

De communismo universe. — *Communismus* (a voce communionis, scilicet bonorum) est sententia eorum, qui proprietatem privatam reicientes omnia, vel productiva saltem, bona volunt esse communia. — Duplex generatim distinguitur: negativus et positivus.

1. «Communismus *negativus* reicit ius proprietatis quodcumque atque bona omnia arbitratur communia esse debere negative, ita ut quilibet possit de re qualibet uti, prout ei placuerit.»

2. Communismus *positivus* ius quidem proprietatis agnoscit aliquod, sed illud in communitate reponit, non in privatis. Hic quoque duplex est: absolutus et moderatus.

a) Communismus *absolutus* omnia omnino bona communia esse vult, fere ut fit in communitatibus religiosis, ita ut in ipsa societate civili sint prandia, dormitoria, alia eiusmodi communia.

b) Communismus *moderatus* sola bona productiva in commune redigere cupit. Subdividitur in anarchismum et socialismum.

α) *Anarchismus* omnia bona productiva in dominium inalienabile *municipiorum* vel *societatum operariorum* transferre desiderat, idque non per media politica, sed *vi* atque *violentia.*

β) *Socialismus* vero bona productiva *toti societati civili* communia esse vult et finem suum non vi sed per media politica (v. g. electiones politicas) consequi conatur.

De socialismo speciatim et accuratius. — *Socialismus* proinde nihil aliud est nisi species quaedam communismi, et definiri potest: «*systema oeconomico-politicum, quod,*

translato in totam rempublicam dominio bonorum productivorum, totam productionem, et distributionem bonorum per ipsam rempublicam ordinandas esse statuit.»

Duplex eius hodie distinguitur forma: socialismus democraticus et socialismus agrarius.

A. Systema *socialistarum democraticorum* («die Socialdemokraten»), quod in Germania et Gallia praecipue suos asseclas habet, dominium *omnium* bonorum productivorum in societatem civilem democratice constitutam transferre vult. Eius magister praecipuus habetur *Carolus Marx*, Treveris a. 1818 natus et Londini a. 1883 mortuus [1]. Cuius systematis theoriae praecipuae hae sunt:

1. *Institutum proprietatis privatae evolutione quadam necessaria societati condicionem quandam privatorum luctuosam et iniustam invexit.*

a) *luctuosam*, quia sub influxu «anarchiae productionis» quam vocant, et liberae competitionis vel «concurrentiae» societas in duas classes inimicas dividatur: paucos ditissimos et ingentem turbam mercenariorum.

b) *iniustam*, quia «capitalistae» operarios magnam partem fructu laboris spolient. Quam sententiam *theoria illa valoris* stabilire contendunt.

Secundum hanc theoriam a Marx excultam et ad usum socialistarum accommadatam «duplex rei valor distinguendus est: valor usualis et valor commutativus. Prior consistit in aptitudine rei ad usus personales hominis; posterior vero, in aptitudine rei ad usum *communem*, i. e. ad commutationem cum aliis mercibus. Sic v. g. valor *usualis* vestis consistit in eo, quod possit indui ad tegendum et protegendum corpus, valor *commutativus* vero in eo, quod possit contra alias merces commutari. Priorem valorem constitui dicit ipsis proprietatibus physicis et chemicis; posteriorem vero, *solo labore humano*, ita ut rei

[1] Scripsit: «Das Kapital».

valor commutativus dimetiendus sit ex labore impenso in ea progignenda. Immo Marx saepe asserit rei valorem commutativum nihil aliud esse nisi laborem in ipsis rebus contentum seu quasi coagulatum vel crystallizatum. Quam assertionem ita probare conatur:

«Merces diversissimae possunt inter se commutari. Valor ergo commutativus debet esse aliquid, in quo hae merces inter se conveniunt, seu quod ipsis est *commune*.

«Hoc autem non possunt esse earum proprietates physicae et chemicae, quibus adeo inter se differunt, quaeque valorem *usualem* rei constituunt. Iam vero si abstrahitur ab utilitate rei et physicis et chemicis proprietatibus eam constituentibus, nihil remanet, quod valorem commutativum constituere possit nisi haec qualitas, quod sint *productum laboris humani*, et quidem non talis vel talis laboris concreti, ut v. g. sartoris vel sutoris, sed laboris humani in genere seu in abstracto.

«Ergo, concludit, *aliqua merx solum propterea valorem commutativum habet, quia in ea continetur labor humanus qua talis* (abstractus).»

Labor autem ille abstractus, iuxta Marx, dimetiendus est ex tempore ad laborem adhibendo, eo scilicet, quod «generatim in praesenti statu et condicione societatis cum communi gradu diligentiae et dexteritatis sit necessarium ad laboris productionem».

«Hac theoria valoris Marx iam utitur ad demonstrandum, quomodo capitalistae maiora usque bona accumulent. Nimirum sicut in aliis mercibus, ita etiam in labore, seu potius in viribus quas operarius capitalistae locat, distingui potest valor commutativus et valor usualis. Valor *commutativus* harum virium dimetiendus est ex labore, qui impendi debet ad eas conservandas et reficiendas. Hic autem labor aequalis est summae rerum, quibus operarius ad se sustentandum indiget seu pretio earundem. Valor vero *usualis* virium operarii consistit

in eo, quod eaedem valorem commutativum rerum, circa quas exercentur, augent. Immo hoc est secundum Marxium operae humanae proprium, quod rebus, in quas labor humanus impenditur, *maiorem valorem commutativum impertit, quam ipsa habet.* Supponamus v. g. operarium indigere aureo ad se sustentandum uno die. Hic aureus exhibet valorem commutativum virium operarii, seu summam, quam capitalista operario ut mercedem pro die solvere debet. Sed eaedem vires possunt rebus, circa quas exercentur, per unum diem plus valoris addere quam unius aurei, fortasse valorem duorum aureorum. Hanc secundam partem valoris, quam operarius suo labore procreavit, capitalista gratis sibi acquirit, et quidem secundum hodiernum statum societatis, in quo bona productiva in exclusivo dominio capitalistarum sunt, sine *formali* iniustitia. Solvit enim quod debet pro valore commutativo virium humanarum, earum valor usualis iam pertinet ad eum eique augmenta valoris creat. Illud augmentum valoris («Mehrwert»), quod capitalista tali modo gratis sibi acquirit quodque ad novos eiusmodi valores acquirendos adhibet, vocatur a Marxio ‚capitale'. Capitale ergo est quasi bestia rapax ex iniustitia (materiali) orta et natura ad iniustam acquisitionem ordinata.»

Unde evolutione necessaria fiet, ut ipsi minores capitalistae a maioribus exspolientur et inserantur proletariis, quorum numerus in dies augescet. Tandem ventum erit ad statum omnino intolerabilem, in quo ipsi «expropriatores expropriabuntur» a toto populo.

2. *Neque in expropriatione expropriatorum erit quicquam immorale.* Simul enim cum hac transmutatione oeconomica transmutabuntur *ideae morales, religiosae, politicae, quae sunt mutabiles,* quia ab ipsa condicione oeconomica alicuius populi pendent, nedum in eam influant.

3. *Novus proinde orietur ordo socialis,* in quo societas democratice constituta sola dominium habebit inaliena-

bile omnium bonorum productivorum. *Magistratus communi suffragio electi productionem publicam et communem ordinabunt.* «Unicuique assignabunt quantitatem et qualitatem laboris. Nemini licebit se substrahere communi labori. *Aequale ius et aequale officium omnibus* erit. . . . Producta colligentur in horreis, et ex iis magistratus unicuique distribuent pro mensura laboris praestiti (secundum alios, pro mensura necessitatis vel indigentiae), vel eorum loco singulis dabunt in testimonium laboris praestiti *chirographa,* pro quibus suo tempore res sibi necessarias ex publicis horreis accipere possint. *Pecunia nulla* erit (praeter illa chirographa). De rebus *consumptibilibus* iuste acquisitis quisque poterit ad libitum disponere.»

B. Socialismus *agrarius,* democratico moderatior, sola bona productiva *immobilia* (agros, fodinas etc.) «nationalizare» vult, reliqua vero bona productiva in privato dominio relinquit. Huius systematis fautor praecipuus erat *H. George* († 1897) in America, quem in Germania secutus est *M. Flürscheim.*

Argumenta vero in favorem suae sententiae ducunt agrarii:

1. *ex historia* perperam ab ipsis intellecta. Admittunt enim primitus apud omnes homines possessionem fundorum fuisse communem, a qua non nisi paulatim, plerumque vi et fraude, discessum sit.

2. ex his aliisque similibus principiis:

a) «Labor est unicus titulus iustus proprietatis.»

b) «Ius ad vitam aequale aequale cuique tribuit ius ad usum bonorum», etc.

II. **Systemata exponuntur eorum, qui falsa proprietatis privatae fundamenta assignant.**

Qui falsa iuris dominii privati fundamenta assignant, in tres classes dividi possunt:

1. Alii enim, inter quos *Montesquieu* (1689—1755) in libro cui titulus «Esprit des lois», *Kant* (Rechtslehre I,

§ 8)[1], *Hobbes*, a legibus civilibus seu auctoritate politica ipsum derivant.

2. Alii (*Grotius*, 1583—1645, in Hollandia natus) in *pacto quodam primigenio* inter homines ob utilitatem publicam inito ius proprietatis privatae fundari sentiunt[2].

3. Alii denique (*Locke*, 1632—1704) illud ius *unice ex iure hominis conato ad fructum laboris sui* repetendum esse autumant.

III. **Vera sententia declaratur.**

Sententia inter catholicos hodie communis distinguit inter ius proprietatis *in abstracto* consideratum, seu potestatem moralem acquirendi sibi privata dominia generatim et indeterminatim sumpta; et ius proprietatis *in concreto*, seu potestatem moralem acquirendi *certas et determinatas* res, e. g. hunc vel illum agrum, talem vel talem domum. Ius illud proprietatis in concreto a priori oritur et facto quodam determinari debet.

Quibus declaratis, sententiam suam philosophi catholici hac thesi exponunt:

«*Ius acquirendi proprietatem generatim spectatum est ius naturale; factum vero primigenium, ius proprietatis in concreto determinans est occupatio.*»

Occupatio vero definitur: «*apprehensio rerum nullius animo eas habendi.*»

«Haec sententia», ait P. *Cathrein*[3], «hodie omnino tenenda est, non solum quia est prorsus communis inter catholicos, sed etiam quia sola concordat cum doctrina, quam *Leo XIII S. P.* pluries publice professus est. In

---

[1] «Etwas Äufseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich» (Rechtslehre, ed. *Rosenkranz* p. 64).

[2] Sententiam suam defendit in libro cui titulus: «De iure belli et pacis». [3] Phil. mor. p. 280.

encyclica d. d. 28 Dec. 1878 ius proprietatis «lege naturali sancitum» et «ab ipsa natura profectum» vocat; in encyclica *Rerum novarum* data opera placita socialismi de proprietate abolenda refutat. Inter alia haec eius verba commemoro: «Remedium proponunt [socialistae] cum iustitia aperte pugnans, quia possidere res privatim ut suas ius est homini a natura datum.»

Articulus II.

FALSAE SENTENTIAE REICIUNTUR.

§ 1. Socialismi refutatio.

I. Refutatur socialismus praesertim democraticus.

1. *Socialismus falsis innititur fundamentis.*

a) Falsa est theoria de evolutione materialistica.

α) Evolutionem enim materialisticam *ordinis mundi* non minus scientiarum placitis quam rationi repugnare, in cosmologia iam ostendimus [1].

β) Evolutio autem vel mutabilitas *veritatum fundamentalium religionis vel moralitatis* evidenter rationi repugnat [2].

b) Falsum est principium: Aequale ius et aequale officium omnibus. «Iura enim naturalia sunt quidem aequalia, si homines considerantur in *abstracto* secundum solam naturam specificam. At nequaquam homines sunt aequales, si considerantur in *concreto* secundum individuales condiciones, in quibus nascuntur. Filius v. g. nascitur a patre et matre dependens tamquam a suo principio et variis officiis erga eosdem adstringitur; hinc nequaquam eadem iura et officia habet ac pater et mater.»

Praeterea ex diversis iisque inaequalibus *dotibus* vel *virtutibus* in diversis hominibus exsistentibus diversa oriuntur in ipsis iura et officia, eaque inaequalia.

---

[1] Cf. vol. I, 404 sqq. [2] Cf. supra p. 272 sqq.

c) Falsum est principium: *valorem commutativum rerum solo labore constitui.* Nam:

α) Quae Marx in favorem suae sententiae affert, nihil probant. Ostendit enim tantum res, quae inter se commutantur, convenire debere in aliquo communi, illud autem commune esse necessario et exclusive laborem impensum non ostendit. Potest enim esse rei *utilitas*, quae pendet a qualitatibus chemicis et physicis rerum. «Supponamus v. g. agricolam habere duas vineas, quarum una solum, situm, caelum habet optima, altera vero multo peiora: utrius vineae vinum maiore pretio vendetur, etiamsi labor impensus in utramque vineam supponatur aequalis? Certe prioris, quia vinum multo melius est. Ergo ipsa utilitas est constitutivum elementum valoris commutativi. Item si quaeritur de valore et pretio duorum agrorum, attenditur ante omnia ad fertilitatem, ad commoditatem situs etc. Lignum, frumentum etc. habent maiorem valorem, si sunt meliora etc.

«Concedendum est valorem *non sola utilitate* constitui, quia etiam raritas et labor in re procreanda etc. impensus considerari debent; sed praecipuum elementum constitutivum valoris rei est utilitas (valor usualis).»

β) Praeterea — id quod Marx prudenter tacet — non parum ad valorem commutativum mercium confert ille, qui machinas, instrumenta, alia huiusmodi suppeditat, quibus operarius utitur ad merces transformandas. Nec nullius momenti hac in re aestimandus est labor *intellectualis* illius, qui machinas invenit et operariorum laborem dirigit.

d) Falsum denique est contendere *miseriam proletariorum necessario defluere ex iure proprietatis privatae*, praesertim ex systemate capitalismi.

Concedendum quidem est nonnulla, quae a socialistis contra hodiernam societatem dicuntur, vera esse; sed exsistere divites et pauperes, cum illud semper et ubique

vigere et viguisse sciamus, a divina providentia ordinatum esse tenemus. Certum est enim absque inaequalitate hominum multas virtutes sociales exerceri non posse. Ceterum quidquid est de hac divinae providentiae ordinatione, experientia omnino constat, si quae mala ex iure proprietatis privatae in societatem irruerunt, ea ex ipso non *per se,* sed *per accidens* irruisse: non per usum, sed per abusum. Verum proinde remedium non est in socialismo quaerendum, sed in vitiis exstirpandis virtutibusque, caritate praesertim et iustitia, colendis [1].

2. *Systema socialistarum practice impossibile est.* Longum est omnia incommoda enumerare, quibus hoc systema laborat. Satis erit haec breviter indicavisse:

a) *In determinanda quantitate et qualitate rerum procreandarum magna erit difficultas.* «Nam haec est norma et regula productionis. Nimirum socialistae volunt tollere ‚anarchiam productionis' et in hunc finem omnia bona productiva in dominium totius societatis transferre eidemque exclusive procreationem et distributionem rerum productarum reservare. Nemo ergo poterit rem quamcumque privatim conficere vel vendere. Hinc, ne ipsa civitas temere res gignat, debet ante omnia scire, quantum in unoquoque genere pariendum sit. Hanc autem notitiam acquirere non potest nisi praevia inquisitione. Debebit ergo quaelibet familia, quae sibi videantur necessaria, officialibus manifestare, ut dein, collectis undique elenchis rerum necessariarum, in communi aliquo totius societatis concilio a viris delectis summa rerum procreandarum accurate computetur. Quod certe negotium innumerabiles scriptiones et integrum exercitum scribarum requireret.»

b) *Maior erit difficultas in ratione laboris publici per totum regnum ordinanda et praesertim in laboribus distri-*

---

[1] Cf. lit. encycl. *Rerum novarum.*

buendis. In ordinatione enim et distributione illa, aut suum quisque laborem libere eliget, aut determinatus unicuique labor publica auctoritate imponetur. Si optio erit libera, labores difficiles, ingrati, periculosi derelinquentur; si publica auctoritate unicuique labor assignabitur, intolerabilem habebis *servitutem*.

c) *Nullus erit in scientiis vel artibus progressus,* si non admittitur diversitas et inaequalitas statuum. Aequalis enim laboris distributio exclusivam in aliqua arte exercitationem impedit. Ceterum necessarius ille ad diligenter laborandum stimulus omnino vel plerumque saltem deerit.

d) *Impossibile fiet aequa distributio rerum* in communi productarum, quia nulla erit norma, secundum quam haec distributio iuste fieri possit. Non solus *numerus capitum,* non *tempus,* non *praestatio,* non *diligentia,* non *indigentia* [1].

Corollarium. Ex his omnibus sequitur, ut quilibet *communismus,* sive positivus sive negativus, aequo vel potiore iure sit reiciendus.

II. **Refutatur socialismus agrarius.**

1. *Argumento negativo.* Rationes enim, quibus socialistae agrarii suam sententiam propugnant, vi omni carent.

a) «Falsum est ubique primitus exstitisse possessionem communem fundorum; immo e contrario apud antiquissimos populos: Hebraeos, Assyrios, Aegyptios et Sinenses, ita invenitur possessio agrorum privata, ut communis possessionis nullum omnino vestigium adsit.» [2]

b) Nihil valet eorum argumentatio haec: Valor est unicus titulus iustus proprietatis. Atqui solum non est productum

---

[1] Uberiorem huius rei explanationem habebis apud *Cathrein,* Philos. mor. p. 255 sqq.; Moralphilosophie vol. II, p. 200 sqq.; Der Socialismus (ed. 7) p. 81 sqq. Item apud *Meyer,* Instit. iuris natur. II, 155 sqq.

[2] De hac re uberius apud *Cathrein,* Moralphilosophie II, 247: «Das Grundeigentum im Lichte der Geschichte».

laboris. Ergo solum iuste privatim possideri non potest. Etenim:

α) Contra eos retorqueri potest illud argumentum ponendo minorem, e. g.: Atqui gemma feliciter inventa, alia mobilia nonnulla non sunt productum laboris. Ergo bona mobilia non possunt iuste privatim possideri.

β) Falsum est principium: Labor est unicus titulus iustus proprietatis. Quia:

αα) Experientia docemur multa a natura in usum hominis ita esse praeparata, ut nullo indigeant labore. Tales sunt e. g. fructus qui sponte nascuntur.

ββ) Hoc principium ducit ad conclusiones impossibiles et evidenter falsas. Etenim si verum illud supponis, sequitur ut, quicumque laborare non possunt, illi non nisi iniuste quidquam possideant; item non nisi iniuste tunc retinebis quidquid *donatione* e. g. acceperis.

2. *Argumento per absurdum.* Communis enim possessio soli exclusiva impossibilis est. Etenim:

Quidquid est de theoria, *in praxi* impossibiles sunt omnes modi, qui ad hanc possessionem constituendam excogitati sunt. Et re quidem vera:

a) Si civitas sibi dominium reservans agros per officiales administrat vel colonis pro certo pretio locat, *destruitur status agricolarum.* Privatur proinde terra assidua illa, intensa, diligenti simul et sapienti cultura, quae obtineri non potest nisi ab agricolis. Hi enim, cum fixas sedes habeant, terram suam cognoscant nec expensis deterreantur, quominus ipsam meliorem reddant, soli veram diligentiam habebunt.

Ceterum in praxi haec agricolarum expropriatio et officialium vel colonorum immissio fieri non posset nisi maximis cum turbis.

b) Sin autem civitas possessoribus agrorum dominium relinquat, ipsis autem, ut George iubet, tributa imponat talia, quae sufficere possint ad omnem paupertatem sub-

levandam et felicem reddendam societatem, impossibilia crudeliter exigit.

«Hoc ut melius perspiciatur, sciendum est iam hodie per Europam proventum agrorum (abstrahendo a labore et capitali) vix 2 vel 3 centesimas (2 vel 3 pro centum) efficere. Agricolae ubique fere maximis difficultatibus premuntur, etiam ii, qui proprios agros possident, et non obstante diligentissimo labore vix tantum ex suis fundis percipiunt, ut commode suam familiam alere possint. Quomodo ergo fieri poterit, ut iis adhuc maiora tributa imponerentur, tributa tanta, quae sufficerent ad omnia alia tributa abolenda, et iis nihilominus pars magna census relinquatur?»

§ 2. Sententiae refutantur, quae falsum proprietatis privatae fundamentum assignant.

I. *Falsa est sententia eorum, qui ius proprietatis a legibus civilibus vel auctoritate publica derivant.* Nam:

1. «Lex civilis non sufficienter explicat factum tam *universale* et *constans* proprietatis privatae apud populos non solum cultos, sed etiam maxime incultos, saltem quoad bona immobilia.

2. «Privata dominia singulis individuis et familiis generatim sunt necessaria. Atqui individua et familiae sunt statu civili antiquiores. Ergo etiam privata dominia sunt statu civili antiquiora nec poterat auctoritas civilis eadem utpote necessaria abrogare.»

II. *Falsa est sententia, quae in pacto aliquo primigenio ius proprietatis fundari docet.*

1. Quod gratis asseritur, gratis negatur: historia enim de tali pacto nihil constat.

2. Hoc pactum non explicat ius proprietatis *in posteris.* Si pactum enim non natura fundatur, sed libere initum

fuit, non concipitur, quomodo primi homines ius habuerint posteros obligandi.

3. Si pacto libero homines ius proprietatis constituissent, libero hoc ius iterum pacto possent abrogare et introducere communismum: quod repugnat.

III. *Ius proprietatis unice repeti non potest ex iure ad fructum laboris.*

1. «*Dominium fundorum* certe non potest unice derivari ex iure ad fructum laboris. Nam solum homini multa commoda et emolumenta affert, quae a labore prorsus sunt independentia. Quo iure ergo potest quis in perpetuum alios ab usu alicuius agri excludere, si etiam illi in eundem operam impendere volunt ad fructus capiendos? Potest quidem responderi proprietarium semper novum laborem impendere in agrum. Sed hoc ei tantum ius tribuit, ut fiat indemnis; at quo iure potest alios in perpetuum impedire, quominus etiam illi agro utantur?

2. «Etiam quoad *res mobiles* ius ad fructum laboris sui nequit esse unicus et ultimus titulus proprietatis. Sic si quis fortuito invenit adamantem vel aurum, si sine labore cepit animal silvestre, statim a primo momento haec bona pertinent ad eum, neque tamen sunt fructus laboris sui, nisi velis meram occupationem laborem vocare; et tunc ulterius quaero, cur talis labor sufficiat ad gignendum ius proprietatis.»

Articulus III.

VERA CIRCA PROPRIETATIS ORIGINEM SENTENTIA STABILITUR.

§ 1. De iure proprietatis generatim spectato.

Thesis. *Ius acquirendi proprietatem, generatim spectatum, est naturale.*

Probatur. I. *Ex iure utendi rebus externis.* Homo enim a natura habet ius utendi rebus externis in suam utilitatem. Res enim inferiores, irrationales scilicet, scimus a natura ordinatas esse, ut homini inserviant ad finem suum ultimum assequendum.

Sed hoc iure homo ordinate et pacifice uti non potest, nisi cuilibet ius tribuatur dominii privati. Etenim:

1. Saltem ius cuique tribuendum est *excludendi* ceteros ab usu rerum, quibus *hic et nunc indiget,* alioquin nullus erit ordo, nulla societas homine digna erit possibilis.

2. Praeterea «homo non solum praesentibus, sed etiam *futuris* necessitatibus prospicere debet. Nemo enim nisi imprudenter sibi tempore opportuno non providebit necessaria pro tempore hiemis vel pro tempore penuriae, morbi, senectutis et similium casuum. Quis autem haec sibi comparare studeret, si alios non posset ab eorum usu excludere? Praeterea, ut ordinate, honeste et commode vivat, debet saltem domum, immo etiam agrum sibi acquirere posse, ita ut nemini liceat ipsum inde expellere.»

3. Haec necessitas multo clarius apparet, si naturam et indigentias familiae spectemus. «Matrimonium enim», ait S. Doctor, «ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis, non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. *Unde de lege naturae est, quod parentes filiis thesaurizent,* et filii parentum heredes sint.» [1] Sed hoc dominium privatum in parentibus necessario supponit.

4. Quarto denique hoc omnino necessarium est, ut homo varias *artes* exercere et diversas *scientias* colere possit.

II. «*Ex necessario ad laborem stimulo.* Ut hominibus praesto sint quae ad vitam sustentandam, multoque magis,

---

[1] Suppl. P. 3, q. 67, a. 1.

quae ad perfectionem acquirendam requiruntur, diligenti et assiduo eorum labore opus est.

«Atqui haec assiduitas et diligentia in laborando generatim non adesset, nisi darentur privata rerum dominia.

«Ergo haec generatim sunt necessaria. Homines enim generatim diuturnos et onerosos labores non suscipiunt, nisi certa spe freti se posse totum fructum laborum solos percipere. Haec autem certitudo non haberetur, si non liceret stabiliter et exclusivo iure propria acquirere.»

§ 2. De facto primigenio ius proprietatis in concreto determinante.

Thesis. *Factum primigenium ius proprietatis in concreto determinans est occupatio.*

Probatur: Cum unicuique homini ius sit «a natura datum» possidere res privatim ut suas, necessario etiam dari debet factum aliquod, quo hoc ius in concreto determinetur.

Iam vero omnia quae ad determinandum ius proprietatis excogitari possunt facta, sunt vel pactum aliquod, vel labor impensus vel decretum alicuius principis vel occupatio.

Sed tria priora ut facta primigenia rationabiliter admitti non possunt, occupatio vero aptissima est. Etenim:

1. Hoc factum primigenium fuisse *pactum:*

a) *Gratis asseritur.* Constat quidem historia, familiis iam constitutis, bona diversarum tribuum pactis nonnumquam distributa esse. Sed haec distributio supponit iam in ipsis familiis proprietatem facto quodam praecedenti determinatam. Factum autem illud praecedens fuisse pactum nullo modo constat. Immo

b) *Impossibilis* est talis opinio, cum historice constet occupationem semper et apud omnes populos vel maxime incultos ut sufficientem titulum proprietatis rei nullius habitam fuisse.

2. *Labor solus non potest admitti* ut factum primigenium, quia multae sunt res, quae nullo labore indigent, ut supra iam ostendimus.

3. *Decretum principis* denique:

a) *Gratis excogitatur.*

b) «Immo ipsam divisionem et privati dominii constitutionem *ab Adamo vel a Noe,* secundo generis humani parente, ita profluxisse, ut eorum lege dominii acquisitio vel translatio formaliter fieret, *improbabile* est. Nam ut hoc dici possit, aut ad potestatem privati dominii, aut ad potestatem universalis iurisdictionis, quam protoparentes in universum orbem exercuerint, recurri debet. Porro *privatum dominium* in universum orbem Adam aut Noe habuisse, non solum facultatem qualibet distributione sibi assumendi, incredibile est: id enim neque reali occupatione neque translatione ex parte Dei exstitisse probatur. Neque *universalis iurisdictio* formaliter aderat, atque minus etiam concipi potest per eam totum orbem in possessiones privati dominii divisum ab initio fuisse. Potestas illa, quam protoparens habuit, ex necessitate et utilitate communi limites suos extendit aut contraxit: verum nedum utile, immo nocivum fuisset tam plena rerum divisio; sufficiebat plane, multoque magis conveniebat singulos homines, sive duces, qui in terras incultas transmigrarent, potestatem habere occupandi et res suas faciendi, quam eas privato dominio iam addictas inveniri.» [1]

4. *Occupatio* autem:

a) *Historia omnino commendatur,* cum certo constet ipsam ab omnibus populis semper ut sufficientem titulum proprietatis habitam fuisse.

b) Est *factum aptissimum* ad proprietatem determinandam, cum:

---

[1] *Lehmkuhl,* Theol. moral. I, n. 907.

α) ad omnia bona nullius sese extendere possit;

β) nullum ius aliorum violet;

γ) sufficienter determinet et manifestet voluntatem rem retinendi ut suam;

δ) omnia aliorum factorum incommoda vitet.

Quae cum ita sint, haec hypothesis, ut multo verisimilior, immo sola rationalis, in thesim transire potest.

Ergo occupatio est factum primigenium ius proprietatis in concreto determinans.

LIBER II.

ETHICA SPECIALIS SOCIALIS (SOCIOLOGIA).

CAPUT I.

DE SOCIETATIS CIVILIS ORIGINE.

ARTICULUS I.

DE CAUSA ULTIMA SOCIETATIS CIVILIS GENERATIM CONSIDERATAE.

Thesis. «*Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat*» (Leo XIII, encycl. *Immortale Dei*).

Status quaestionis. *Societas* in genere definitur: *multitudo hominum ea ratione coëuntium, ut collatis viribus media sibi comparent ad certum communemque finem assequendum.*

Duo in societate distingui possunt elementa: elementum scilicet materiale et elementum formale.

1. Elementum *materiale*, quo societas convenit cum omni multitudine hominum, est ipsa *multitudo*.

2. Elementum autem *formale*, quo distinguitur a mera hominum congregatione, est huius multitudinis *unio moralis*.

«Haec unio moralis duplici principio efficitur:

a) *Fine communi,* qui societatem specificat et de se iam unitatem voluntatum et intellegentiarum aliquatenus efficere valet. Attamen ad unionem constantem et ordinatam in cooperando, spectata hominum libertate et diversitate iudiciorum et virium, de se solus finis communis non sufficit, sed requiritur insuper

2. *Aliquod elementum* in ordine *reali,* quod primario consistit in mutua obligatione respectu eiusdem finis. Praeterea requiritur aliquod principium, quod constanter et efficaciter liberam voluntatem in finem communem dirigit, scilicet *auctoritas,* quae est elementum societatis necessarium et definiri potest: *ius obligandi membra societatis, ut ad bonum commune suis actibus cooperentur.*»[1]

Subiectum, cui auctoritas in societate inhaeret, dicitur *superior.* Ex unione vero illa morali membrorum inter se et cum superiore oritur quaedam quasi persona, suum habens esse et operationem propriam, quae dicitur *persona moralis.*

A philosophis in contentione ponitur, utrum auctoritas sit societatis elementum essentiale, *forma* scilicet eius quasi substantialis, an tantum *proprietas necessario* ex ipsa defluens. Haec altera sententia non sine rationibus a multis tenetur[2]. Sed quidquid est de hac controversia, omnes admittunt auctoritatem ad societatem pertinere ut *elementum necessarium.*

Societas multiplex distingui potest. Ratione vero *finis* generatim dividitur in:

societatem *civilem,* cuius finis est *felicitas temporalis* et fini ultimo subordinata directe per se consequenda; et in

societatem *ecclesiasticam* (Ecclesia), cuius finis est *felicitas spiritualis et supernaturalis* directe procuranda[3].

---

[1] *Cathrein,* Phil. mor. p. 309.

[2] Rationes illas expositas invenies apud *Cathrein* l. c.

[3] Alias societatis divisiones institutionibus iuris canonici de-

De origine societatis ecclesiasticae sermo erit in disciplinis theologicis, in tractatu scilicet de Ecclesia. Hic ad societatem civilem unice attendentes contendimus hominem vi naturae induci ad vivendum in societate civili.

Loquimur autem de societate *generatim* spectata et de eius *causa remota*. Quomodo enim homines ad talem societatem *concretam* cum tali forma ineundam *proxime* inducantur, articulo tertio declarabimus.

Adversarii huius thesis praecipui sunt *Hobbes* et *Rousseau* (1712—1778)[1], qui in eo conveniunt, quod docent homines non naturali necessitate, sed *pacto libero* in societatem transiisse, differunt vero in modo, quo pactum illud explicant.

Hobbes enim «finxit statum aliquem primitivum *antisocialem*, in quo omnia omnium erant communia; quilibet habebat ius faciendi quidquid volebat, et hinc propter cupiditates oriebatur bellum omnium contra omnes. Ex hoc statu homines, impellente metu, mutua conventione pacis in societatem transierunt et se alicui voluntati communi (superioris) libere subiecerunt.

«Secundum *Rousseau* homines ab initio *extra* omnem societatem, saltem civilem, in statu aliquo silvestri simplices et felices, nullis obstricti legibus, vivebant. Ex hoc statu paulatim liberis conventionibus in statum socialem transierunt, dividendo inter se rerum proprietatem et nexus sociales ineundo. Cum tamen omnes sint naturali iure prorsus aequales et liberi, nulla societas potest esse legitima, in qua haec libertas et aequalitas originaria tollitur.»[2]

---

claratas habebis. Cf. *Bargilliat*, Praelectiones iuris canonici I, n. 16 sqq.

[1] De doctrina Hobbes iam supra (p. 272) quaedam diximus. Inter opera vero Rousseau, quae ad hanc rem pertinent, nominanda sunt: «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», et praesertim: «*Du contrat social ou principes du droit politique.*» [2] *Cathrein*, Phil. mor. p. 338.

Thesis probatio. 1. *Ex societatis civilis constanti et universali exsistentia.* Historia certum est nullum esse vel umquam fuisse populum, qui non in aliqua societate politica vixerit. Sunt quidem societates illae plus minusve perfectae pro gradu servatae dignitatis ipsius naturae humanae, sed tamen societates sunt politice «organizatae»[1].

Factum autem tam *universale* et tam *constans,* quod scilicet non solum nullis vicissitudinibus et procellis deleri potuit, sed eo magis sese evolvit, quo perfectior erat dignitas naturae humanae, nulla alia ratione *sufficienter* explicari potest, nisi admittamus ipsum in natura humana fundari ab eaque necessario procedere.

2. *Ex consideràtione ipsius naturae humanae.* Recte contendere possumus insitum homini natura esse, ut in civili societate vivat, si, spectata inclinatione et indigentia naturae humanae, a) generatim necessario multae familiae in eundem locum congregantur ad bonum commune prosequendum; b) eadem necessitate in hac multitudine unita oritur vinculum mutuae obligationis sub suprema quadam auctoritate. Ex his enim duobus elementis (materiali et formali) constituitur societas.

Atqui, spectata inclinatione et indigentia naturae humanae, haec duo necessario evenire oportet. Etenim:

1. «*Necessario multae familiae congregantur* (elementum materiale).

a) «Id patet iam ex mutuo *amore,* quo homines se prosequuntur. Sicut enim generatim simile simili gaudet, ita etiam homines societate hominum delectantur. Inde necessario enascuntur variae relationes eosdem mutuo stabiliter

---

[1] «Es ist noch kein einziges Volk angetroffen worden, welches nicht eine über die Familie hinausreichende Organisation mit irgend einer höchsten politischen Gewalt besessen . . . hätte. Allerdings ist diese Organisation oft sehr locker und unvollkommen, nichtsdestoweniger ist sie vorhanden» (*Cathrein,* Moralphil. II, 451).

coniungentes. Idem demonstrat *facultas loquendi,* quae naturalem hominis ad societatem destinationem manifestat.» [1]

b) *Indigentias* autem quod attinet, haec multarum familiarum congregatio necessario requiritur:

α) *ad pericula removenda,* quae sive ex parte elementorum, sive ex parte bestiarum, sive ex malitia hominum imminent, et contra quae particularis aliqua familia sese sola defendere non potest;

β) *ad varia subsidia* sive corporalia sive spiritualia omnino necessaria sibi procuranda (artes, scientiae, etc.);

γ) *ad debitam perfectionem* naturae humanae acquirendam et conservandam [2].

2. *Necessario in hac multitudine oritur vinculum mutuae obligationis sub suprema quadam auctoritate.*

a) *Propter diversitatem iudiciorum* de eo, quod ad finem obtinendum necessarium sit. Nisi enim in tanta opinionum diversitate esset aliquis, qui omnibus unam normam agendi obligantem praescribere posset, tendentia in finem communem impossibilis evaderet.

b) *Propter defectus animae vel vitae.* «In magna hominum multitudine semper sunt multi, qui ea, quae ad commune bonum necessaria cognoscuntur, neglegunt, qui bonum privatum bono communi praeferunt, immo qui alios quiete et secure vivere et suis iuribus frui non sinunt, nisi per aliquam auctoritatem poenis coerceantur et in officio contineantur.» [3]

---

[1] *Cathrein,* Phil. mor. p. 339.

[2] «Nie würde das Menschengeschlecht über die allerniedrigste Bildungsstufe hinauskommen, wenn es in alleinstehenden Familien sich ausleben müfste. Jeder Fortschritt in Kunst und Wissenschaft auf praktischem und theoretischem Gebiete ist eine Frucht des Zusammenwirkens vieler, wie es nur in gröfseren Gemeinwesen möglich ist. Eine völlige Auflösung aller politischen Bande würde das Menschengeschlecht in die niedrigste und roheste Barbarei zurückschleudern» (*Cathrein,* Moralphil. II, 453).

[3] *Cathrein,* Phil. mor. p. 340.

ARTICULUS II.

DE ORIGINE AUCTORITATIS CIVILIS.

Thesis. *Auctoritas civilis in se considerata immediate a Deo, auctore naturae, procedit.*

Status quaestionis. Agitur hic de auctoritate considerata *in se*, i. e. abstracte a subiecto, in quo primitus resideat.

Hanc auctoritatem procedere dicimus a Deo *immediate*, i. e. nulla interveniente *hominum* voluntate.

A Deo vero auctore naturae admittimus hanc auctoritatem conferri: quia nullo modo contendimus revelatione quadam vel interventu quodam speciali hoc ius a Deo societati tribui, sed, *per legem naturalem*, qua Deus ordinavit, ut in societate civili sit suprema auctoritas.

Duo proinde in hac thesi sunt probanda: 1. Auctoritas civilis in se considerata a Deo procedit; 2. A Deo procedit immediate.

Adversarios habemus inter alios Rousseau illum et Hobbes, qui cum societatem tum ipsam auctoritatem ex pacto oriri contendunt.

Thesis nostra Scripturae Sacrae multis locis commendatur: «Per me reges regnant, per me principes imperant» (Prov. 13, 13). — «Princeps Dei minister est» (Rom. 13, 2). — «Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit» (Rom. 13, 4).

Thesis probatio. *Probatur pars I: Auctoritas civilis in se considerata a Deo, auctore naturae, procedit.* Etenim «homines in societate civili vivere natura iubet, seu verius, naturae auctor, Deus» [1]. Hoc enim omnino necessarium esse ad humanae naturae conservationem et perfectionem, supra ostendimus. Ergo id quoque iubet, sine quo societas civilis impossibilis est, adesse scilicet

---

[1] *Leo XIII* in encycl. *Diuturnum illud.*

auctoritatem supremam. Qui enim vult finem, vult etiam media, sine quibus finis ille obtineri non potest.

Ergo auctoritas civilis a Deo, auctore naturae, procedit.

Probatur pars II: Auctoritas a Deo procedit immediate. Ab hominibus enim auctoritatem societati conferri non posse sequitur:

1. Ex eo, quod homines, cum natura duce in unum collecti vivunt, auctoritatem *impedire* non possunt. Etenim velint nolint, auctoritas suprema in multitudine illa adsit oportet.

2. Ex eo, quod auctoritatis illius iura principalia *minuere* non possunt. Possunt quidem potestatem, e. g. legislativam et potestatem iudicialem, *dividere* et diversis subiectis diversa auctoritatis iura tribuere; minuere autem auctoritatem, potestatem e. g. iudicialem auferendo, nullatenus possunt, si socialiter vivere volunt.

3. Ex eo, quod suprema auctoritas iura quaedam habet ab omnibus omnium temporum populis sine dubio ut legitima admissa, quae singulorum civium facultatem excedunt et proinde non ab ipsis, sed a Deo tantum immediate societati conferri possunt. Talia sunt e. g. ius belli, ius puniendi, coercendi, alia eiusmodi [1].

Corollarium. Ex vera doctrina circa originem auctoritatis sequitur, ut, qui suprema potestate insignitus est in societate, ille proprie sit *minister Dei;* minister vero populi non est nisi eo sensu, quod munus gerit a Deo in gratiam populi ordinatum. In qua dignitate fundatur superioris quae dicitur *maiestas* et inviolabilitas [2].

---

[1] Cf. *Cathrein,* Moralphil. II, 460.

[2] Cf. *Cathrein,* Phil. mor. p. 344. Item *Gutberlet* l. c. p. 193: «Bei jeder Regierungsform ist der Träger der Gewalt Regent ‚von Gottes Gnaden'.»

Articulus III.

DE SOCIETATIS CIVILIS IN CONCRETO CONSTITUENDAE CAUSIS PROXIMIS[1].

Praenotiones. Societatem scimus generatim ex natura hominum sociali oriri, item auctoritatem per se a Deo immediate procedere compertum est. Etsi autem societas generatim necessario ex natura humana oritur, tamen ad societatem *talem in concreto* constituendam homo, experientia teste, liber est in omnibus suis actibus.

Superest proinde quaerere, per quaenam facta homines talem societatem in concreto, natura duce, libere constituant.

Iam vero, cum ex duobus elementis, materiali scilicet et formali, societatem constitui sciamus, duplex hic poni potest quaestio:

1ª per quaenam facta proxime multitudo familiarum in unum congregetur;

2ª per quaenam facta proxime in hac multitudine oriatur vinculum mutuae obligationis (vinculum iuridicum) et suprema auctoritas.

«Prior quaestio per se videtur potius esse historica quam philosophica. Nihilominus, supposita origine generis humani ab uno pari, a priori certum videtur factum *primigenium* fuisse *evolutionem organicam primae familiae* in familiam quam vocant patriarchalem, et dein in integram gentem in pago seu vicinitate simul habitantem. Hanc primam fuisse civitatum civilium originem, luculenter probare videtur historia primitiva multorum populorum, tum maxime historia sacra. Alia vero facta, quae multas familias congregare potuerunt, sunt diversarum familiarum vel tribuum libera conventio, maior unius patrisfamilias potestas, vel subiectio in bello et similia.» [2]

---

[1] Secundum *Cathrein,* Phil. mor. p. 345—359. [2] Ibid. p. 342.

Alteram vero quaestionem hic breviter solvendam suscipimus, diversas sententias hac de re declarando simul et examinando.

§ 1. Theoria successivae aggregationis [1].

I. *Exponitur.* Iuxta hanc sententiam ab Alfr. Fouillée in Gallia, et L. de Haller in Germania propugnatam, societas omnis civilis oritur in concreto *ex coacervatione variarum relationum et contractuum particularium*, non autem ex pacto quodam generali, quo tota multitudo uniatur. Unde fit, ut secundum hanc doctrinam societati civili nullus finis proprius a finibus variarum relationum privatarum diversus tribuatur.

II. *Examinatur.* Hoc systema merito a philosophis, catholicis praesertim, reicitur; quia:

1. Non explicat, immo negat exsistentiam vinculi communis, quod omnes in societate *in ordine ad eundem finem* coniungit.

2. Non explicat ortum iuris gladii, belli etc., quae certo ex contractibus particularibus et privatis oriri non possunt.

3. Dominationem inducit tyrannicam, cum principis iura nihil aliud esse doceat nisi summam iurium privatorum. In regimine proinde suo non ad bonum publicum, sed ad propria commoda conservanda vel augenda princeps prospiciet.

§ 2. Theoria pacti socialis.

1. *Secundum Pufendorf.*

I. *Eius sententia exponitur.* — Causam proximam uniuscuiusque societatis civilis Pufendorf necessario putat esse pactum aliquod. Immo ordinario, iuxta ipsum, ad societatem constituendam homines duo ineunt pacta et de-

---

[1] Cf. *Cathrein,* Moralphil. II, 468: «Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates.»

cretum efficiunt unum: a) «*pactum unionis* ineunt, quo singuli cum omnibus reliquis in unum perpetuum coetum communis boni gratia coire statuunt; deinde b) faciunt *decretum de forma* regiminis constituenda; ac tandem c) *pactum subiectionis* ineunt cum illo vel cum illis, quibus suprema potestas confertur, et quo hi se obligant ad civitatem bene regendam et illi ad parendum in ordine ad bonum commune»[1].

II. *Eius sententia reicitur.* — Pufendorfii theoria reicienda est ut certo falsa, quia *constantiam et universalitatem* vinculi iuridici in societate non explicat.

1. Maiores enim posteros obligare non possunt, nisi supponatur iam societas legitime constituta, quae propter bonum publicum, maiorum pacto talem vim tribuat.

2. Singulos vero cives in decursu temporum successive tale pactum consensu suo tacito vel expresso continuo renovare, gratis, immo improbabiliter affirmatur. Merito enim supponitur multos (illos scilicet, qui sibi sufficere putant, vel quibus auctoritas civilis molesta est) non consentire.

2. *Secundum veteres scholasticos.*

I. *Eorum sententia exponitur.* — Communis fere fuit scholasticorum sententia a *Suaresio* fortiter propugnata, societatem civilem omnem a natura quidem ut a causa remota, proxime vero a pacto explicito vel implicito procedere, ita tamen, ut *pactum non tam habere videatur rationem causae vinculi iuridici quam condicionis sine qua non,* qua posita, lex naturalis inducat obligationem.

Ubi primum pacto illo corpus politicum constitutum est, auctoritas civilis in ipso resultat per modum proprietatis ex natura rei consequentis. Homines, sic docent, pacto suo quasi materiam societatis disponunt, cui Deus formam tribuit dando auctoritatem.

[1] *Cathrein,* Phil. mor. p. 347.

Auctoritas proinde illa, iuxta ipsos, *immediate soli communitati a Deo tribuitur,* et in ipsa primitus residet ut in subiecto suo originario. Nam «ex vi rationis naturalis nulla potest excogitari ratio, cur haec potestas determinetur ad unam personam vel ad certum numerum personarum infra totam communitatem magis quam ad alium. Ergo ex vi naturalis concessionis solum est immediate in communitate.» [1]

Generatim autem haec potestas in communitate tota non manet, sed per consensum vel aliam causam iustam in alium transfertur. «Sequitur ergo potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario iure a populo et communitate manasse, vel proxime vel remote, nec posse aliter haberi, ut iusta sit.» [2]

II. *Eorum theoria examinatur.*

1. Veterum scholasticorum sententia plurimum differt ab ea, quam Rousseau aliique de eadem re proponunt.

a) Scholastici enim docent societatem a natura ut a causa naturali procedere; Rousseau autem, civitatem non opus naturae, sed unice pacti liberi esse contendit.

b) Rousseau auctoritatem essentialiter et inalienabiliter a populo possideri dicit, ita ut populus numquam potestate suprema privari possit; scholastici vero tenent populum posse se ipsum auctoritate sua privare eamque in alium transferre, alia eiusmodi.

2. Qualis a Suaresio proponitur, haec sententia in omni casu vera esse non videtur. Etenim:

a) *Originem vinculi iuridici quod attinet*, non videtur universim necessarium esse pactum ad illud constituendum. Ex naturali enim familiae extensione haberi potest sine ullo pacto quaedam hominum stabiliter cohabitantium multitudo, ut temporibus patriarcharum facile fieri potuit.

---

[1] *Suarez*, Def. fid. l. III, c. 2, n. 7.

[2] *Suarez*, De leg. l. III, c. 4, n. 2.

«In hac multitudine certe necessarius est aliquis, qui iudicis munere fungatur, qui ordinem, securitatem et pacem procuret, qui praesit defensioni contra hostes etc., et quidem eiusmodi iudex et custos pacis et ordinis *ita necessarius* est, ut omnes, qui in illa multitudine vivere velint, debeant eidem se subicere, ideoque *obligatio eidem parendi ab eorum consensu non pendeat*. Porro fieri potest, ut haec persona, cui omnes ut iudici et custodi ordinis se subicere teneantur, sit *per ipsas circumstantias* sine ullo pacto determinata. Etenim contingere potest, ut patriarcha ipse in datis circumstantiis sit *solus* idoneus ad hoc munus iudicis et principis gerendum, propterea quia *solus* sufficientem potestatem et auctoritatem (praevalentiam moralem) habet ad oboedientiam sibi efficaciter procurandam, propter suam aetatem, prudentiam, suas divitias, suam auctoritatem paternam etc. Iure merito enim supponere licet patriarcham *voluisse* esse caput huius multitudinis non solum in iis, quae proximam eius familiam spectabant, sed in omnibus, quae erant communiter necessaria. Supposita autem hac voluntate, moraliter impossibile erat, ut alius esset caput huius multitudinis. Quilibet enim alius debuisset non solum reliquos omnes, sed etiam ipsum patriarcham nolentem et repugnantem sibi subicere seque iudicem eiusdem, qui et ipsius pater erat, constituere. Id quod, si non semper, saltem saepe moraliter impossibile erat. Melius igitur dicitur patriarcha *via facti,* ut dici solet, processisse et communitatem illam rexisse. Agnoscebant quidem membra communitatis auctoritatem patriarchae, *sed hic consensus non erat causa auctoritatis*. Causa proxima erat necessitas talis auctoritatis in tali communitate et exclusiva idoneitas patriarchae ad eam habendam, si eam habere volebat [1].

---

[1] *Cathrein,* Phil. mor. p. 353.

b) *Subiectum vero originarium non necessario semper erit tota communitas.* Haec enim theoria:

α) Falso nititur fundamento, ratione scilicet illa praecipua a Suaresio ex «aequali omnium hominum independentia» desumpta [1]. Sed rationem illam inefficacem esse, priore huius argumentationis parte iam ostendimus.

β) Historia nullo modo commendatur, immo veritati historicae adversari videtur.

αα) «Quantum enim historia, praesertim sacra, consuli potest, multa regna ita ex familiis patriarchalibus sensim orta sunt, ut non nisi incongrue ad pactum vel electionem pro explicanda societatis origine et designatione primigenii subiecti potestatis civilis recurri possit. Quis enim dixerit Abrahamum vel alios similes patriarchas, qui bella gerebant, foedera inibant cum aliis populis et regibus suam potestatem per electionem saltem tacitam subditorum suorum habuisse?» [2]

ββ) «In doctrina adversariorum *difficile* explicatur, cur semper et ubique, in quantum ex historia iudicare licet, primitus inveniantur monarchiae, nusquam democratiae, cum tamen ipsis fatentibus veteribus, secundum eorum doctrinam, democratia sit immediatius naturalis quam reliquae formae regiminis.» [3]

Quae cum ita sint, verior nobis videtur haec a nonnullis, recentioribus praesertim, scholasticis proposita sententia:

§ 3. Sententia asserens ius historico-naturale.

«*Determinatio originaria subiecti potestatis civilis fieri potest variis causis, quae alicui personae in concretis circumstantiis tantam moralem praeponderantiam et auctoritatem conferant, ut ipsa sola ad regendam societatem idonea sit;*

---

[1] Eius verba supra (p. 342) exscripta habes.

[2] *Cathrein,* Phil. mor. p. 354. [3] Ibid.

inter has autem causas praecipua est dignitas patriarchalis, coniuncta cum dominio fundorum.» [1]

Haec thesis per modum corollarii defluit ex iis, quae supra diximus contra theoriam veterum scholasticorum.

CAPUT II.

DE IURE SOCIALI INTERNO.

ARTICULUS I.

DE PRAECIPUIS POTESTATIS CIVILIS IURIBUS ET OFFICIIS.

§ 1. Diversa potestatis civilis iura generatim declarantur.

In omni societate civili, ut supra diximus, invenitur ius quoddam fundamentale, quod dicitur *auctoritas* quod-

---

[1] *Cathrein* l. c. p. 356. — «Wie sich aus dem gegen die Übertragungstheorie vorgebrachten Beweis ergiebt, sind wir blofs der Ansicht, dafs *zuweilen,* besonders in den ältesten Zeiten, wo sich die Staaten allmählich aus den Patriarchalfamilien entwickelten, der Träger der Gewalt durch die Umstände bezeichnet sein konnte; dafs man also nicht berechtigt ist, allgemein und ausnahmslos von einer Übertragung der Staatsgewalt von seiten des Volkes zu reden. . . . Nach unserer Ansicht hat also auch der König die öffentliche Gewalt nur auf Grund von verschiedenen Thatsachen und Verhältnissen, die im einzelnen vom freien Willen des Menschen abhängen, und insofern kann man sagen, er besitze diese Gewalt kraft menschlichen Rechtes (iure humano, acquisito) . . . denn nicht Gott selbst bezeichnet direkt und unmittelbar den Träger der öffentlichen Gewalt, sondern die Menschen; allerdings nicht immer durch Vertrag oder Wahl, wohl aber durch eine Reihe von verschiedenen Thatsachen, welche im einzelnen vom freien Willen des Menschen abhängen und in ihrer Gesamtheit eben bewirken, dafs eine Menge von Familien dauernd miteinander vereinigt sind, und dafs auch nur eine Person die politische Gewalt hic et nunc innehaben kann, wenn sie will» (*Cathrein*, Moralphil. II, 486 et 487).

que definivimus: *ius obligandi membra societatis, ut ad bonum commune suis actibus cooperentur.*

Ius vero illud fundamentale tres continet potestates, quae in uno vel in pluribus subiectis residere possunt. Sunt autem hae potestates:

1. Potestas *legislativa:* ius ferendi leges, i. e. dandi normam communitati obligatoriam, secundum quam socii finem socialem operando consequantur.

2. Potestas *iudicialis:* ius declarandi seu proponendi *modo obligatorio*, quaenam subditorum actiones in concreto sint iuri conformes quaeque ei difformes, et effectus legitimos eiusdem conformitatis aut difformitatis indicandi.

3. Potestas *exsecutiva:* ius mandandi exsecutioni leges latas in bonum societatis. Tres haec potestas continet partes, quae sunt:

a) potestas *gubernativa:* ius regendi personas conformiter legibus;

b) potestas *administrativa:* ius curandi bona;

c) potestas *coactiva:* ius vim physicam adhibendi in personas ad consecutionem finis socialis[1].

§ 2. De iuribus et officiis potestatis civilis circa scholas[2].

Loquimur hic potissimum de scholis elementariis, ut iura et officia declaremus, quae *ex ipsa rerum natura* potestati civili competunt.

Neque de iuribus et officiis Ecclesiae hac in re nobis est disserendum, cum disputatione hac philosophica lumine

---

[1] *Cavagnis,* Inst. iuris publ. ecclesiastici p. 59. 60. 65. 71.

[2] De hac re legi possunt: *Hammerstein,* Die Schulfrage (Frib. 1877); Das preufsische Schulmonopol (Frib. 1893). *Meyer,* Inst. iuris nat. II (Frib. 1900) p. 701—727. *Cathrein,* Kirche und Volksschule mit besonderer Berücksichtigung Preufsens (Frib. 1896); Moralphilosophie II, 557—580; et Philosophia moralis p. 397—411. *Dupanloup,* De l'éducation (1882).

naturali in ea tantum inquiramus, quae ordinis sunt naturalis. Unde:

Assertio I. — «*Obligatio et ius erigendi scholas elementarias per se primario familiae incumbit.*»[1] Sequitur ex eo, quod ius et obligatio scholas erigendi nihil aliud sit nisi extensio iuris et obligationis liberos convenienter educandi. Obligatio vero educationis liberorum, *spectato ordine naturali,* ad parentes pertinet eosque solos. «Educatio enim est per se bonum domesticum, ad quod assequendum ipsa familia a Deo instituta est, nec est hoc bonum eiusmodi, quod non possit generatim per ipsam familiam sufficienter attingi. Ergo saltem directe ad activitatem auctoritatis politicae non pertinet.»[2]

Neque valent rationes, quae ex adversa parte afferri solent ad ius illud auctoritati publicae tribuendum. Absurde enim a nonnullis supponitur hoc ius auctoritati civili competere, *quia liberi sint membra civitatis.* Si quidem infantes non sunt membra civitatis nisi *mediante familia,* cuius iura auctoritas civilis tueri debet. Neque auctoritati ius competit directe omnia negotia membrorum suorum curandi, licet ita se immiscendo plurimum bonum ipsi societati procuret. Maxima enim ex tali modo agendi ipsis societatis membris nascerentur incommoda. Societas vero non pro se ipsa exsistit, sed a natura ad privatorum bonum fovendum et augendum instituta est. Et re quidem vera, «si societas posset directe omnia ordinare, a quibus eius bonum plurimum dependet, posset omnia subditorum iura sibi arrogare, v. g. praescribere, quinam inter se matrimonio iungi, quomodo singuli vesci, vestiri et habitare debeant, ut milites robustiores habeantur, etc.»[3]

---

[1] Ita *Cathrein,* Philos. mor. p. 401.

[2] Ibid. p. 398.

[3] Ibid. p. 399. Cf. etiam Moralphilosophie II, 559.

Assertio II. — «*In casu, in quo neque singulae familiae neque pagi scholas erigere valent aut id facere graviter neglegunt, auctoritatis politicae supremae est iis succurrere et ex communibus mediis scholas erigere, quantum publici proventus permittunt et ad bonum commune necessarium est.*»[1] Sequitur ex ipsa natura civilis auctoritatis, quae ad hoc instituta est, ut privatorum activitatem adiuvet.

Assertio III. — «*Monopolium quod vocant scholarum, vi cuius auctoritas publica civilis sibi unice ius reservat scholas aperiendi, iuri naturali repugnat.*»[2] Tali enim monopolio violatur ius a natura parentibus datum in liberos educandos, cum *instructio* vel institutio puerilis et ingenii cultus cum *educatione* essentialiter conectantur. Item violatur ius, quod *in ordine naturali*[3] unusquisque habet, cum aliis cogitationes suas communicandi vel ab aliis discendi, prout vult, servatis iustitiae legibus et caritatis.

Assertio IV. — «*A fortiori publicum scholarum monopolium legi naturali repugnat, si parentes insuper legibus adstringantur, ut liberos per certum tempus in publicam disciplinam tradant.*»[4] Veritas huius assertionis iam patet ex iis, quae proxima assertione declaravimus. Notandum praeterea, id quod fautores huius monopolii non satis considerant, illorum systema consequenter *ducere ad socialismum.* «Si enim auctoritas civilis iuste sibi assumere potest educationem liberorum, cur non posset aequali iure, immo a fortiori, sibi directe administrationem bonorum familiae,

---

[1] *Cathrein* l. c. [2] *Cathrein* l. c.

[3] Dicimus: *in ordine naturali,* quia in ordine supernaturali, in quo de facto sumus constituti, sola Ecclesia ius habet doctrinam christianam docendi, immo ius habet Ecclesia ius illud naturale restringendi. Sed de his sermo erit in disciplinis theologicis vel institutionibus iuris canonici.

[4] *Cathrein* l. c. p. 404.

immo omnia iura parentalia, vindicare? Nam liberi sunt parentibus bona omnium carissima, et eorum educatio multo essentialius ad officium parentum pertinet quam administratio bonorum.»[1]

Assertio V. — «*Auctoritati civili non competit ius omnes parentes lege obligandi, ut liberos per aliquot annos alicui scholae instituendos tradant.*»[2] Etenim cum ius directum in educationem puerorum auctoritas civilis non habeat, tale ius obligandi ipsi tunc solum competeret, si necessarium esset *vel* ad tuendum ius infantium contra parentum neglegentiam *vel* ad tuendum ius societatis, quatenus, deficiente hac coactione, ex defectu religionis vel moralitatis gravia incommoda reipublicae nascerentur.

Sed neutrum affirmari potest. Non *prius,* quia liberi ius *strictum*[3] ad educationem a parentibus accipiendam non videntur habere, neque, si tale ius ipsis competeret, *omnibus* omnino infantibus institutio scholaris necessaria esset. Praeterea, si quoddam hac in re ius liberorum esset tuendum, certo «sufficeret, ut auctoritas civilis definiret *infimam* mensuram institutionis omnibus necessariae (quae certe ultra artem legendi, scribendi, computandi se non extendit) et liberos certa aetate ad subeundum examen publicum adstringeret. Hae enim cognitiones necessariae acquiri possunt brevi et opportuno parentibus tempore, quin necesse sit liberos sex, septem vel etiam plures annos continuos cotidie plures horas in aliquam scholam mittere, id quod eos non solum impedit in addiscendo mature aliquo honesto opificio, sed etiam in non pauca pericula moralia conicit, praesertim ubi liberi utriusque sexus promiscue eandem scholam frequentant.»[4]

---

[1] *Cathrein* l. c. p. 405. [2] Ibid.

[3] Quid sit ius strictum vel perfectum et ius non strictum, supra p. 310 explicatum habes.

[4] *Cathrein* l. c. p. 406. — Eandem sententiam alibi (Moral-

Corollarium. Ex iis, quae circa rem scholarem declaravimus, apparet varios esse legalis istius coactionis gradus, ita ut distingui possint quae lingua germanica dicuntur

---

philosophie II, 569 sq.) his verbis dicit: «Der Schulzwang könnte nur gerechtfertigt erscheinen, wenn der Schulbesuch notwendig wäre, damit die Kinder einst anständig in der Gesellschaft leben und sich als nützliche Glieder derselben erweisen könnten. Diese Notwendigkeit aber läfst sich nicht beweisen. Die elementaren Kenntnisse lassen sich auch durch Privatunterricht erwerben; und nur soweit diese Möglichkeit nicht vorhanden ist, werden die Eltern indirekt genötigt sein, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, wann und wo es ihnen beliebt. — Doch mag man vom Schulzwang im allgemeinen denken was man will, das scheint uns jedenfalls zweifellos: der in den meisten Staaten *thatsächlich durchgeführte Schulzwang* überschreitet weit die Grenzen des Zulässigen. Denn dafs es für einfache Arbeiter, Bauern, Knechte und Dienstboten nicht notwendig sei, volle 8—9 Jahre Sommer und Winter, Tag für Tag 5—6 Stunden auf den Schulbänken zu sitzen, scheint uns doch gar zu einleuchtend. Die heutige Volksschule geht weit über ihre Aufgabe. Wozu die Kinder des Volkes gesetzlich zwingen, sich ihr Gehirn mit allerlei oberflächlichen Kenntnissen aus der Botanik, Zoologie, Physik und Geschichte zu überladen, die sie doch in ihrem Leben nicht gebrauchen und auch bald wieder vergessen werden? Diese Übertreibung ist nicht blofs nutzlose Zeitverschwendung und Plackerei, sondern verhindert auch die Gründlichkeit der Volksschule in dem, was sie leisten sollte. Man hat schon wiederholt in unsern städtischen Volksschulen die Erfahrung gemacht, dafs die Kinder allerlei aus der Geometrie, Physik, Naturkunde u. s. w. zu erzählen wufsten, dagegen sehr mangelhaft lesen, schreiben und rechnen konnten. Aufserdem hat diese Überfütterung zur Folge, dafs viele Kinder mit den niedern Berufen, für welche sie sich später entschliefsen müssen, unzufrieden werden. Ist es zu verwundern, dafs Kinder, die bis ins 14. oder 15. Jahr mit Naturgeschichte, Physik und ähnlichen schönen Dingen traktiert wurden, sich schliefslich zu vornehm dünken, um noch zufriedene Fabrikarbeiter, Knechte und Mägde zu werden?»

«staatliche Zwangsschule», *«Schulzwang»*, *«Lernzwang»*. Ex quibus diversis cogendi modis primus numquam legitimus esse potest, secundus vero et tertius, debitis servatis condicionibus, admitti vel probari possunt [1].

§ 3. De iure poenam mortis statuendi [2].

Non defuerunt qui auctoritati civili ius poenam capitis statuendi denegaverint: inter recentiores, *Ahrens* et *Holtzendorff*. Quorum rationes praecipuae hae sunt:

1. Poena capitis est *inutilis,* quia perpetua incarceratio homines facinorosos non minus efficaciter impedit, quominus nova facinora perpetrent, quam poena capitis, immo magis impedit, cum ignominiosus carcer a plurimis magis timeatur quam poena mortis.

---

[1] Quibusnam in casibus, servato iure Ecclesiae, eiusmodi coactio probari possit, hic inquirere non possumus, cum in hac disputatione ad ordinem naturalem unice attendentes a iuribus Ecclesiae consulto abstrahamus. Quaenam vero sint Ecclesiae catholicae in scholas iura et officia, institutionibus iuris canonici compertum habebis (cf. *Bargilliat,* Praelectiones iuris canonici n. 568 sqq.). Interim haec a P. Theod. Meyer S. J. exposita principia memoriae commendes:

1. «*Obiective revera exstat aliquod ius efficaciter obligandi et hinc, quantum opus fuerit, compellendi pueros christianos ad subeundam institutionem singulis necessariam; verum hoc ius primario et tamquam proprium ad ecclesiasticam, secundario tantum et subsidii instar ad civilem auctoritatem pertinet.*»

2. «*Ubi de institutione et interna directione scholarum civilis auctoritas cum ecclesiastica sincere concordat, moderata aliqua legalis disciplina consentiente Ecclesia publice sancita, qua tota puerilis aetas ad usum scholarum efficaciter obligatur, practice omnimodae scholari libertati longe praeferenda est; ex inverso contrarium potius dicendum, ubicumque systema scholare coactivum tamquam institutio exclusive civilis illis condicionibus caret*» (Instit. iur. nat. II, 722 et 724).

[2] De hac re confer *Cathrein,* Moralphilosophie II, 643 sqq., et *Th. Meyer,* Instit. iur. nat. II, 605 sqq.

2. Poena capitis *insipienter statuitur*, cum per occisionem delinquentis emendatio obtineri non possit.

3. Poena capitis *iniusta est*, cum non liceat hominem, qui est finis omnium, adhibere tamquam medium. Poena vero capitis inflicta tamquam medium adhibetur homo, si quidem occiditur propter bonum commune.

Contra quos contendimus hoc ius societati civili omnino competere: quia,

1. Nonnumquam necessarium erit hanc poenam revera infligi, ut *efficaciter* societas se tueri possit contra nefariorum hominum aggressiones. «Vita quorundam pestiferorum impedit bonum commune, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.» [1]

2. Saepius huius poenae comminatio necessaria est, ut a criminibus patrandis satis efficaciter impediantur homines, qui aliarum poenarum metu non retraherentur. «Latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant.» [2]

Rationes vero adversariorum nihil valent. Experientia enim scimus homines, si de ipsis universe loquimur, mortem magis timere quam perpetuam incarcerationem. Neque auctoritati politicae nonnullorum hominum ratio est habenda, qui perpetuam incarcerationem magis forte timerent. Tales enim homines sunt paucissimi, lex vero ea respicit, quae communiter fiunt.

Quod deinde de rei emendatione proferunt, hoc leviter iudicatum est, cum poenae publicae finis primarius non sit emendatio delinquentis, sed bonum commune civitatis. Neque omnis poena, ut sapienter sit statuta, ad delinquentis emendationem necessario ordinanda est.

---

[1] *S. Thom.*, C. gent. l. III, c. 146.
[2] *S. Thom.*, S. theol. I, II, q. 87, a. 3 ad 2.

Ex eo denique, quod homo est finis omnium rerum in hoc mundo, sequitur quidem, ut non liceat eum ut merum medium quomodocumque habere; neque tamen ex eo fit, ut homo privatus quoad bona sua temporalia non possit toti communitati hominum subordinari, tamquam membrum eius. Quatenus vero membrum est societatis, iure cogi potest, etiam vi, ut quoad bona temporalia debitam subordinationem servet [1].

Articulus II.

DE OFFICIIS ET IURIBUS SUBDITORUM.

I. Nemini umquam licebit moliri quicquam contra societatem generatim spectatam, quia «homines (generatim) in societate civili vivere natura iubet, seu verius, naturae auctor, Deus» [2]. Proinde qui societatem civilem ut sic evertere conantur, contra legem naturalem peccant.

II. In societate vero taliter in concreto constituta cives omnes legibus iustis potestatis politicae obligantur, i. e. si moraliter bene agere volunt, his legibus modum suum agendi conformare tenentur.

---

[1] Ad rem S. Doctor: «Homo,» inquit, «peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter se ipsum exsistens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud Ps. 48, 21: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis;* et Prov. 11, 29 dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et ideo, quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit» (S. theol. II, II, q. 64, a. 2 ad 3).

[2] Cf. supra p. 337.

III. Sed quaeri potest, utrum principi *tyrannice* potestate sua abutenti subditi oboedire debeant, an eidem resistere possint, immo debeant.

Tyrannus autem dicitur princeps, qui suprema sua potestate abutitur pro proprio commodo iniquis regens legibus.

Iam vero in hac tam salebrosa quaestione variae sunt quae a scriptoribus referuntur sententiae. Unde pro munere nostro satis erit, ex iis omnibus, quae ab ipsis statuta sunt, ea tantum breviter rettulisse, quae vel omnino certa vel verisimiliora esse videntur.

Imprimis autem notandum est triplicem distingui posse resistentiam. Est enim: 1. resistentia *passiva,* quae mere in non-oboediendo consistit; 2. resistentia *activa non violenta*, qua adhibentur media legitima ad leges iniquas removendas vel tyrannidem evertendam, v. g. libri, contiones, petitiones etc.; 3. resistentia *activa violenta seu armata.*

Quibus praenotatis, haec statuenda esse videntur:

1. Certum est non solum licitam, sed etiam praeceptam esse resistentiam *passivam,* quoties tyrannus aliquid praecipit, quod iuri naturali vel divino contrarium est. Auctoritas enim principis auctoritati divinae contraria auctoritas nulla est: patet ex dictis circa originem auctoritatis.

2. Item certum est resistentiam activam non violentam licitam esse contra iniustum regimen tyranni. Hoc enim in casu subditi utuntur iure ab ipsa auctoritate iisdem concesso.

3. Violentam vero resistentiam quod attinet, distinguendum est:

a) Si tyrannicus potestatis abusus *non est excessivus,* auctores tenent non licere contra tyrannum insurgere resistentia violenta. Nam eiusmodi insurrectio, aiunt, fere semper graviora mala secum fert quam tyrannis, si haec non est excessiva.

b) Si *excessiva* est, talis scilicet, ut cum sufficienti rerum tranquillitate stare non possit, tunc:

α) Resistentia violenta *offensiva*, quae fieret scilicet per vim illatam absolute illicita est subditis. In hoc enim casu haberetur bellum offensivum: sed bellum indicere non potest nisi qui supremam auctoritatem habet.

β) Potest autem esse licita resistentia violenta *defensiva*, i. e. civibus licitum esse potest tyranno, qui iis iniuste gravissima mala inferre molitur, *in ipso actu aggressionis* active resistere.

Est enim communis doctorum sententia singulis civibus licere, ad defensionem vitae e. g. vel integritatis corporis, principi vel eius satelliti aperte aggredienti per vim active resistere [1].

Possunt ergo cives sibi invicem succurrere et se ad talem defensionem foedere sociare. Unusquisque enim habet ius sese defendendi contra iniustum aggressorem in ipso actu aggressionis.

Sed haec theoretice sunt vera. In praxi autem saepenumero circumstantiae vel accidentia talia sunt, ut haec defensio inutilis evadat, immo maiora mala afferat. In his ergo casibus ab illa erit abstinendum. «Cumque res eo devenerit, ut nulla alia spes salutis affulgeat, docet [Ecclesia catholica] christianae patientiae meritis et instantibus ad Deum precibus remedium esse maturandum.» [2]

Caput III.

DE IURE INTERNATIONALI.

Articulus I.

IURIS INTERNATIONALIS NOTIO ET EXSISTENTIA.

Notio. Ius internationale, quod dicitur etiam ius gentium (Völkerrecht, droit des gens) definitur: *com-*

---

[1] Cf. S. theol. II, II, q. 69, a. 4; I, II, q. 96, a. 4 ad 3. *Suarez,* De fide l. 6, c. 4, n. 5.

[2] *Leo XIII* in encycl. *Quod apostolici muneris.*

plexus iurium et officiorum (vel legum), quae relationes diversorum populorum (civitatum) inter se spectant.

Est vel naturale vel positivum.

Ius gentium *naturale* est complexus iurium et officiorum, quae vi legis naturalis inter diversos populos vigent.

Ius gentium *positivum* est complexus iurium et officiorum, quae vi consuetudinis vel liberae conventionis inter diversas societates civiles instituta sunt.

Exsistentia. Exsistere ius quoddam internationale *positivum*, omnes saltem practice admittunt. Ius autem illud positivum supponit ius internationale *naturale*, quod iubet conventiones liberas vel pacta inter ipsas societates esse servanda.

Praeterea singulae civitates, independenter a consensu aliarum civitatum, multa possunt *naturaliter* possidere ut sua, v. g. territorium, aedificia publica. Sed haec omnia ut sua revera possidere non possunt, nisi inter ipsas vigent prima principia iustitiae, quibus iura singulorum hominum innituntur, qualia sunt e. g. principium illud: suum cuique tribuendum. Ergo inter diversas gentes ius quoddam viget internationale.

Neque tamen sola *iustitiae* iura et officia vel iura perfecta [1] inter diversas societates vigent, sed etiam iura *caritatis et beneficentiae* vel iura imperfecta. Principia enim illa caritatis: «Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris» et «Quod tibi fieri desideras, alteri facias», prorsus universalia esse, clare perspicimus, ita ut non solum respectu individuorum sed etiam respectu civitatum valeant. Cuius rei ratio invenitur in eo, quod, «sicut singuli homines sunt membra eiusdem magnae quasi familiae humanae, quae Deum habet auctorem, legislatorem et finem ultimum, ita etiam singulae civitates sunt quasi membra

---

[1] Cf. supra p. 310.

composita, organica, huius familiae similibusque officiis inter se continentur.» [1]

Corollarium. Ex quo sequitur, ut ab Ecclesia recte damnatum sit moderni liberalismi principium illud de *non-interventu,* secundum quod nulli umquam societati ius competeret alterius negotiis se immiscendi. Caritas enim postulare potest, ut genti, quae ab hoste iniuste invaditur vel bello intestino laceratur, populi vicini succurrant, praesertim cum gens illa iniuste oppressa auxilium petit. Item oriri potest ius et obligatio interveniendi, quoties haec interventio necessaria est ad *iura communia humanitatis vindicanda* [2].

Articulus II.

DE BELLO.

§ 1. Belli notio et species.

Notio. Sicut ex iuris privatorum laesione oriuntur inter individua contentiones et lites, ita inter ipsas civitates bella cooriuntur ad iura publica defendenda vel conservanda vel recuperanda. Definitur autem *bellum:* «status duarum vel plurium per vim inter se certantium nationum liberarum qua talium» [3]. Dicitur:

status, ut distinguatur bellum a *proelio,* quod est certamen actuale in bello, cum bellum ipsum *actualem* conflictum non necessario semper supponat.

nationum liberarum qua talium, ut distinguatur bellum, de quo hic agitur, a bello civili vel a *rebellione,* in quibus conflictus oriuntur inter cives contra cives eiusdem societatis vel contra ipsius principem.

---

[1] *Cathrein,* Phil. mor. p. 453.
[2] Cf. *Meyer,* Inst. iur. nat. II, 756.
[3] Ibid. p. 786.

Species. Bellum communiter dividitur:

1. Ratione *moralitatis* eius in iustum et iniustum.

Bellum *iustum* illud est, quod fit ex iusta causa.

Bellum *iniustum,* quod ex iniusta causa suscipitur.

2. Ratione *finis,* in defensivum et offensivum.

Bellum *defensivum,* si sensu stricto haec vox sumitur, illud est, quod suscipit gens ad iniuriam *imminentem* vel *iam coeptam* (iniuriam *in fieri*) a se arcendam.

Bellum vero *offensivum* geritur, ut iniuria *iam facta* vindicetur vel reparetur [1].

§ 2. De liceitate belli.

Thesis. *Bellum, debitis servatis condicionibus, inhonestum dici non potest.*

Status quaestionis. Ex iis quae servari debent condicionibus aliae requiruntur in bello suscipiendo; aliae, in bello gerendo.

I. In bello *suscipiendo* tres secundum S. Doctorem [2] requiruntur, nimirum:

1. *Auctoritas suprema:* «non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam.» [3]

2. *Causa iusta et necessaria,* quae potest esse triplex:

«a) *Defensio* contra aggressionem actualem bonorum vel vitae subditorum ex parte hostium.

---

[1] Vulgari sermone bellum defensivum et bellum offensivum minus stricte sic definiuntur: «Celui qui prend les armes pour repousser un ennemi qui l'attaque, fait une guerre *défensive.* Celui qui prend les armes le premier et attaque une nation qui vivait en paix avec lui, fait une guerre offensive» (*de Vattel,* Le droit des gens).

[2] S. theol. II, II, q. 40, a. 1. [3] Ibid.

«b) *Reparatio damni* illati, scilicet ut, qui damnum grave intulit illudque resarcire recusat, ad eiusdem reparationem cogatur. Si damnum illatum sit leve, aut reus id reparare velit, non adest sufficiens causa belli.

«c) *Vindicta criminis commissi* vel, quod idem est, iusta punitio eius, qui iniuriam intulit nec reparare vult.» [1]

3. *Intentio recta.* «Tertio requiritur,» ait S. Doctor, «ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur vel malum vitetur. . . . Potest autem contingere, ut, si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in libro 22 contra Faustum c. 74: Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus, implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt, quae in bellis iure culpantur.» [2] Unde:

II. *In ipso bello gerendo* debitus modus est servandus. Nimirum:

1. Requiritur, «ut bellum non incipiatur, nisi certo constet alia via damnum vel iniuriam *resarciri non posse*, et nisi — id quod in priore iam fere continetur — prius fuerit indictum.

2. «Non maius damnum inferre licet, quam assecutio finis, ob quem bellum suscipitur, postulat.

3. «Etiam in ipso bello non licet adhibere media intrinsece inhonesta, v. g. mentiri vel directe occidere innocentes.

4. «Quam primum finis belli obtentus est, omne ius bellandi cessat, quapropter ulteriora damna inferre non licet.» [3]

Quibus condicionibus servatis, contendimus bellum inhonestum dici non posse. Cuius assertionis veritas

---

[1] *Cathrein* l. c. p. 460. [2] *S. Thom.* l. c.
[3] *Cathrein* l. c. p. 462

Scriptura Sacra, Vetere praesertim Testamento, tam luculenter apparet, ut sententia adversa a theologis passim ut haeretica reputetur [1].

Thesis probatio. Bellum inhonestum dici posset, si iustitiae vel caritati saltem adversaretur. Sed, servatis quas declaravimus condicionibus, neque contra iustitiam neque contra caritatem ipsum esse recte dici potest.

Non est contra iustitiam, quia, servatis illis condicionibus, saepenumero, quae sunt nostrorum temporum relationes sociales, bellum unicum est medium, quo aliqua societas contra iniustam alterius aggressionem sese defendere, aut iura sua contra iniustam eorum frustrationem vindicare possit. Admittendum proinde est Deum, qui est omnium hominis iurium dominus supremus, ut securitati et conservationi populorum sufficienter provideret, singulis civitatibus ius dedisse ipso bello iura sua defendendi vel recuperandi, si opus sit.

Neque est contra caritatem. Etenim si contra caritatem esset bellum gerere, tunc ius illud omnino necessarium numquam exerceri posset. Esset proinde plane illusorium: quod divinae sapientiae repugnat.

Ergo dici nequit bellum per se esse inhonestum.

Articulus III.

DE SOCIALI UNIONE GENTIUM CONSTITUENDA.

§ 1. De societate civili internationali.

Ius internationale, quale hactenus viget, consentientibus viris doctis, admodum imperfectum est, artioremque omnes inter diversas gentes communionem maioremque solidaritatem desiderant. Immo vero non pauci sunt qui homi-

---

[1] Cf. *Meyer* l. c. p. 791.

nes ad *societatem quandam internationalem* constituendam naturaliter inclinari contendant. Neque diffitendum est huius naturalis inclinationis exsistentiam experientia comprobari, cum diversas societates revera decursu temporis ad confoederationes ineundas quasi impelli videamus.

Cuius rei ratio naturalis invenitur in *conscientia unitatis originalis et cognationis*, qua omnes homines in magna Dei familia sunt *fratres*. Quae conscientia, cum per culpam hominis quasi emortua fuerit, sub influxu christianae religionis et culturae in genere humano iterum resuscitata et generatim restaurata est. Unde efficitur, ut, iuvante Ecclesia Christi, non impossibilis videatur totius generis unitas constituenda per societatem quandam internationalem [1].

Quae tamen socialis gentium unio non de societate civili sensu stricto intellegenda est («Weltstaat»). «Divisio enim generis humani in diversas societates civiles in praesenti rerum statu necessaria est. Id vel inde cognoscimus, quod eiusmodi arta socialis unio, qualem nomen Status seu Civitatis importat, inter omnes gentes moraliter impossibilis est. Quomodo enim possent v. g. eaedem leges civiles pro omnibus mundi partibus adeo inter se diversis et dissitis ferri? Et quomodo possent homines adeo diversi et tanta locorum distantia separati ad conspirandum in eundem finem adigi?» [2]

Sed intellegenda esset haec unio de societate *libera foederatione orta* et latissima tantum organica unitate constituta [3].

---

[1] Circa necessitatem influxus Ecclesiae catholicae hac in re legi potest *Cathrein*, Moralphilosophie II, 713. Cf. etiam *Meyer* l. c. p. 824 sq.

[2] *Cathrein*, Phil. mor. p. 462.

[3] Cf. *Meyer* l. c. p. 821.

§ 2. De tribunali internationali.

Universalis illa de qua supra diximus nationum societas interim *idealis* tantum est atque pro tempore proxime futuro vix sperari potest. Gravia enim in praesenti incidunt obstacula, quae maximam partem oriuntur ex gentium egoismo atque ex falsis et inter se inimicis religionibus. Neque tamen minus opportuna evasit huius universalis gentium unio, immo in dies crescit eius urgens necessitas. Sunt enim hoc tempore multa et gravia cunctis fere gentibus damna publica communia, quae non nisi artiore hac gentium unione vitari posse videntur. Quae mala ad illud praesertim reducuntur, quod sub «*militarismi*» nomine Leo XIII his verbis denuntiat: «Ante oculos habemus Europae tempora. Multos iam annos plus specie in pace vivitur quam re. Insidentibus suspicionibus mutuis, singulae fere gentes pergunt certatim instruere sese apparatu bellico. Improvida adolescentium aetas procul parentum consilio magisterioque in pericula traditur vitae militaris: validissima pubes ab agrorum cultura, a studiis optimis, a mercaturis, ab artificiis ad arma traducitur. Hinc exhausta magnis sumptibus aeraria, attritae caritatum opes, afflicta fortuna privatorum: iamque ea quae nunc est veluti procincta pax diutius ferri non potest. Civilis hominum coniunctionis talemne esse natura statum?» [1]

Quae cum ita sint, non pauci sunt viri docti, qui, interim, ad vitanda tanta mala constituendum esse censeant *tribunal internationale*, ad quod pertineat in litibus inter diversas gentes exortis arbitri partes suscipere. Cuius tribunalis praeses, consentientibus vel ipsis acatholicis non paucis, esset *Summus Pontifex*. «*Si auream aetatem reducere*

---

[1] Ex eius «Epistola apostolica ad principes populosque universos» data die 20 Iunii 1894.

cupimus», ait ipse Leibniz, *«ad dirimendas lites principum aliquod tribunal erigendum et huic praeficiendus est Papa, utpote qui olim revera iudex inter christianas potestates exstiterit.»* [1]

Neque philosophum christianum latere debet «organicam consociationem universi generis humani, quamquam in natura sociali per se praesignatam ac postulatam, aut numquam aut solum in et cum Ecclesia Christi catholica aliquando realiter futuram exspectari posse» [2]. Cuius Ecclesiae institutio necnon missio divina probatur in theologia sacra.

---

[1] «Will man das goldene Zeitalter zurückführen, so mufs man zur Schlichtung der Streitigkeiten unter den Fürsten ein Tribunal errichten und den Papst zum Vorsitzenden desselben machen, wie er denn in Wahrheit einst der Richter unter den christlichen Potentaten gewesen ist (Oeuvres V, 65).» Ita apud *Meyer* l. c. p. 834.

[2] *Meyer* l. c. p. 828.

INDEX ALPHABETICUS

AMBORUM VOLUMINUM.

Numeri *romani* (I et II) designant volumen, numeri vero *arabici* denotant numeros paginarum; littera denique *n.* paginarum numeris affixa *notam* significat.